الفلسفة العقلية الدينية لفهم منطق الفلسفات الوجودية والمادية

نحو رؤية علمية فاضلة ومتكاملة



أ.د. إحسان عيدان الهلالي السيمري

الفلسفة العقلية الدينية
لفهم منطق الفلسفات الوجودية و المادية

نحو رؤية علمية فاضلة ومتكاملة

الاستاذ الدكتور
احسان عيدان الهلالي السيمري

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net > رابط بديل

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات أو أفكار يتبناها مركز عين للدراسات البحوث المعاصرة وإن كانت تقع في دائرة اهتماماته وأولوياته..

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

بسم الله الرحمن الرحيم

من أهداف مركز عين:

مركز "عين" للدراسات الفكرية المعاصرة، يعنى بتفاعلات الواقع الإسلامي، ويحاول أن يؤصل للحلول والمقترحات تجاه مشكلات الإنسان المعاصر..

كما وينطلق من رؤية راسخة بقابلية الحضارة الإسلامية على قيادة الحياة وتقديم نموذج يتناسب مع احتياجات العصر من غير أن ينقطع عن أصوله ومنطلقاته وثوابته..

يسعى المركز ضمن برامج بحثية وهموم ثقافية ودورات لكتابة البحوث وتصديرها، لتعزيز الوعي الاجتماعي بقضايا الثقافة والأفكار ومناقشة مطاريح التخلف والتسيد لقيم غير أصيلة في المجتمع..

ليس من أهداف المركز أو مطاريحه الاعتناء بالتبشير الطائفي، ويؤمن أن ما يحدث اليوم هو طائفية سياسية تسعى لتجيير كل الدين والإنسان في أتون معركة مصالح دنيئة.. ولا مانع من دراسات تنطلق من التسامح في التعايش والإيمان بمشتركات الإنسان دون إلغاء الآخر مع الاحتفاظ بالرصانة العلمية وشروطها..

كما يؤمن المركز أن الحلول الإسلامية تنطلق من جذورها المناسبة، ولهذا فهي تحاول التأسيس من منطلقات اسلامية خالصة، بعيداً عن كل التحيزات المحيطة..

الاهــداء

الى الحبيب والرسول المصطفى محمد وال بيته الطيبين الاطهار(عليهم الصلاة والسلام اجمعين)

والى سيدي ومولاي الامام المهدي المنتظر (عجل الله فرجه وسهل مخرجهوجعلنا من انصاره واعوانه)

والى علماؤنا الابرار والمجتهدين الاخيار(رحم الله الماضين وحفظ الباقين برعايته)

والى شهداء الوطن الغالي الذين كتبوا بدمائهم تاريخ المجد والبطولة

والى كل من سار في طريق الحقيقة ومن انار شمعة في طريق الظلام

والى عائلتي الغالية الاصيلة..... زوجتي و اولادي

والى روح والدي الفاضل والى امي واخواني واخواتي الاعزاء

اهدي جهدي المتواضع..........

عله يسد شيئا من رمق الحقيقه

د.احسان السيمري

المقدمة

بسم الله والحمد لله الاول بلا اول كان قبله والاخر بلا اخر يكون بعده والحمد لله الاول قبل الانشاء والاحياء والاخر بعد فناء الاشياء العليم الذي لاينسى من ذكرة ولاينقص من شكره ولا يخيب رجاء من رجاه والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله عليه وعلى ال بيته الطاهرين الصالحين الصادقين أشرف الصلاة وأتم التسليم ، أما بعد ،،،

تعد الفلسفة ودراستها من اهم المنابع التي يستقي منها الانسان علومه وادابه وتفقهه.

وتاني اهميتها الكلية من جملة من الحقائق التي تنير حياة الفرد وتبصره بما يخفى عليه وتقدة بالاتجاهات الصحيحة نحو مسارات الرقي والتكامل.

و " العلم" هو الأمر الوحيد المقدس من وجهة نظر كل أفراد الإنسان، من كل قومية ومن تابعي جميع الطرق والمذاهب وكل هؤلاء يعترفون بعظمته وقدسيته، وحتى أجهل الناس فإنه لا يستصغر العلم ولا يحقره.واحترام العلم وحبه ليس منبعثاً فقط من كونه أفضل وسائل الحياة، وليس فقط من أنه يمنح الإنسان القدرة والقوة في نضاله خلال حياته من أجل بسط سلطانه على الطبيعة، ولو كان الأمر كذلك لنظر الإنسان إلى العلم نفس النظرة التي ينظر بها إلى كل وسيلة عملية أخرى.ويقترن تاريخ العلم بالآلام والمصائب والمتاعب وألوان الحرمان التي تحملها العلماء في سبيل تحصيل العلم ففاضت حياتهم المادية بالمرارة ولو كان الإنسان باحثاً عن العلم بهدف تغطية حاجاته المادية فلماذا إذن قد تحمل كل هذا ونسي ذاته وانصرف عن ملذات العيش وطيبات الحياة في سبيل تحصيل العلم؟< إن علاقة العلم بالروح لأرفع من هذه الارتباطات الوضيعة والحقيرة التي تبدو لأول وهلة وكلما كانت المعرفة أقرب إلى اليقين

وأدنى إلى تبديد الشك والجهل وأقرب إلى الكلية والشمول بحيث تكشف ستاراً أكبر فإن أهميتها تزداد والطلب لها يشتد.وهناك مجموعة من المواضيع - من بين كل المجهولات التي يأمل الإنسان في إيجاد الحلول لها - يعيرها الإنسان الدرجة القصوى من الأهمية، وهي تلك المسائل المرتبطة بالنظام الكلي للعالم والحركة العامة للحوادث والتي تؤخذ على أنها رمز الوجود وسر الكون.والإنسان - سواء نجح أم خاب- لا يستطيع أن يكف نفسه عن المحاولات الفكرية والنشاطات العقلية التي تدور حول بدء العالم وغاية الوجود ومبدئه وحول الحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، والمتناهي واللامتناهي والعلة والمعلول، والواجب والممكن، وغيرها من الأمور التي هي من هذا القبيل. وهذه الحاجة الفطرية هي التي أوجدت الفلسفة.فالفلسفة تجعل الوجود بأجمعه ميداناً ليجول فيه الفكر البشري، وهي تحمل العقل الإنساني على جناحها وتحلق به إلى عوالم هي منتهى آماله وغاية طموحه.

وتاريخ الفلسفة مع تاريخ الفكر البشري توأمان ولهذا فنحن لا نستطيع أن نعتبر قرناً معيناً ولا منطقة خاصة على أساس أنهما مبدأ ومنشأ ظهور الفلسفة على وجه الأرض. فالإنسان- بحكم رغبته الفطرية- لم يفوت أية فرصة أتيحت له في أي وقت وأي مكان للتفكير وإبداء الرأي حول النظام الكلي للعالم. وقد أنبأنا التاريخ منذ تدوينه بأنه قد ظهر في مناطق متعددة من العالم مثل مصر وإيران والهند والصين واليونان فلاسفة ومفكرون من الدرجة الأولى استطاعوا أن يؤسسوا مذاهب فلسفية ذات أهمية فائقة، وقد بقيت بعض هذه الآثار الفلسفية من تلك الفترات التاريخية التي لا نبعد عنها كثيراً، فلم تتطاول يد الأيام لمحوها وتضييع الفرصة علينا للإطلاع عليها.ومن الآثار الفلسفية التي انحدرت إلينا وهي أقدم وأفضل من غيرها تلك الآثار الناتجة من النهضة العلمية والفلسفية اليونانية

التي بدأت قبل ألفين وستمائة عام تقريباً ولا تعتبر هذه الفترة طويلة جداً في مقياس التاريخ بحيث تقضي على هذه الآثار وتمحوها. وقد بدأت هذه النهضة الفكرية في أطراف آسيا الصغرى واليونان ثم كانت الإسكندرية امتداداً لهذه النهضة، وبعد ذلك سارت الإسكندرية وأثينا نحو الاضمحلال والتمزق وأمر جستنيان إمبراطور روما الشرقية في سنة (٥٢٩)ميلادية بتعطيل الجامعات وإغلاق مدارس أثينا والإسكندرية، وقد توارى العلماء من شدة الخوف، وانفرط نظام التعليم والتدريس. وفي هذه الأثناء بزغ نور الإسلام في جهة أخرى من العالم، وبهذا بدأت نهضة أخرى وتهيأت الظروف لمدنية جديدة وعميقة.

وتوقدت جذوة طلب العلم في النفوس بسبب تشويق وتجليل قدوة المسلمين وأوليائهم الكبار لمكانة العلم ولدارسيه، فانبعثت من هذا تيار المدنية الإسلامية الواسعة والعظيمة، وترجمت الكتب من اللغات المتباينة ولا سيما الكتب اليونانية، وأصبحت المدن الكبيرة في البلاد الإسلامية العريضة مهداً للعلم ومركزاً للحركة. وشد الرحال إلى البلاد الإسلامية أناس من أوربا الحالية وهم متعطشون إلى العلم، وقد أدى هذا- بعد مرور عدة قرون- إلى تحولات ضخمة في أوربا في مجالات العلم والمعرفة. وهناك شيء مسلّم من وجهة النظر التاريخية وهو أن لأهل الشرق حقاً في أعناق اليونانيين القدماء فيما كسبوه من علم لأن العلماء اليونانيين قد ترددوا كثيراً على الشرق واقتبسوا من رصيد علمائه ثم عادوا إلى أوطانهم وأتحفوا أبناءها بما حملوه إليهم من تلك البلاد.

ونحن لا نريد في هذه المقدمة أن نعرف بفلسفة الشرق القديمة ولا بمقدار الفائدة التي ظفر بها اليونانيون القدماء من تلك الفلسفة ولسنا أيضاً بصدد التعريف بالفلسفة الإسلامية التي سبقتنا بعشرة قرون ولا بمقدار الفائدة التي اكتسبتها أوربا من تلك الفلسفة.

من وجهة نظر الفيلسوف تنقسم الإدراكات والمفاهيم الذهنية إلى ثلاث فئات رئيسية:

أ-الحقائق: وهي تلك المفاهيم التي لها مصاديق واقعية في الخارج.

ب-الاعتباريات وهي المفاهيم التي ليس لها مصداق واقعي في الخارج ولكن العقل يعتبر لها مصداقاً.أي أن العقل يعتبر الشيء الذي ليس هو مصداقاً واقعياً لهذه المفاهيم- يعتبره مصداقاً. وسوف نوضح في فصل مستقل كيفية ظهور الإدراكات الإعتبارية، وكيف أن العقل لا مفرّ له من اعتبار مجموعة من المفاهيم.

ولكي يميز القارئ الكريم الإدراكات الحقيقية من الإدراكات الإعتبارية في الجملة نذكر هذا المثال:

لو شكّل ألف جندي فوجاً من الجيش فإن كل جندي يعتبر جزءاً من هذا الفوج، أما الفوج فهو عبارة عن مجموعة الجنود. ونسبة كل فرد إلى المجموع هي نسبة الجزء إلى الكل. ونحن ندرك كل فرد من هؤلاء ولنا أحكام مختلفة حول الأفراد، وندرك أيضاً مجموع الأفراد الذي أطلقنا عليه اسم" الفوج" ولنا أحكام معينة بحقه.فإدراكنا للأفراد إدراك حقيقي لأن له مصداقاً واقعياً خارجياً، أما إدراكنا للمجموع فهو اعتباري لأن المجموع لا مصداق له في الخارج والذي له تحقق في الخارج إنما هو كل فرد من الأفراد وليس المجموع.

ج-الوهميات: وهي الإدراكات التي لا مصداق لها إطلاقاً في الخارج وهي باطلة من أساسها مثل تصور الغول والعنقاء والحظ وأمثالها.

وتسعى الفلسفة بموازينها الدقيقة إلى فصل الأمور الحقيقية عن الفئتين الأخريين.وتمييز الأمور الاعتبارية - التي تبدو كأنها حقيقية - من الحقائق يعتبر من المواضيع المعقدة التي زلّت فيها أقدام كثير من الفلاسفة.وحاول العلماء

المحدثون في أوربا - والذين انصرفوا إلى نقد العقل وفهم الإنسان - أن يفصلوا مخلوقات الذهن عن الحقائق التي لها واقع خارجي، وأدى هذا إلى انحراف بعضهم نحو ″ السفسطة″ (idealism)القائلة أن جميع المفاهيم هي مخلوقة أذهاننا. ودفع البعض الآخر إلى اختيار ″ أسلوب الشك″.((scepticism)

وبذلت الفلسفة الإسلامية جهداً ملحوظاً في هذا المضمار وقدمت تحقيقات نافعة للتفكيك بين الاعتباريات والحقائق. ونرجئ تفصيل ونقد العلماء الأوربيين وتحقيق العلماء المسلمين إلى المقالة الخامسة .وبغض النظر عن هذا الدافع الغريزي لتأمين احتياجات الحياة فنحن كلما اقتحمنا فرعاً من فروع العلم المختلفة فإن إثبات كل خاصة من خواص الموجودات لموضوعها يحتاج إلى ثبوت الموضوع نفسه قبل ذلك(نحن محتاجون إلى الفلسفة من ناحيتين:

الأولى: إن الإنسان قد غرست في نفسه غريزة حب الاطلاع، وهو يحب دائماً أن يميز الحقائق من الأوهام، والأمور التي لها واقع من الأمور التي لا واقع لها.

الثانية: أن العلم بجميع فروعه يحتاج إلى الفلسفة، لأن العلم - كما سوف يذكر- سواء أكان طبيعياً أم رياضياً، وسواء أكان يتقدم بالأسلوب التجربي أم بالأسلوب البرهاني والقياسي فهو يأخذ موضوعه مفروض الوجود والواقعية ثم يتناول آثاره وحالاته بالبحث والتمحيص، ومن الجلي أن ثبوت حالة لشيء أو تحقق أثر له لا يمكن إلا في حالة وجود ذلك الشيء نفسه.

فإذا أردنا أن نطمئن إلى أن هذه الحالة أو ذاك الأثر موجود لذلك الشيء. فلا بد لنا قبل ذلك من الاطمئنان بأن ذلك الشيء بنفسه موجود، ولا يتحقق هذا إلا في ظل الفلسفة.

ان التفريق بين الفلسفة والعلم يحتاج إلى دقة كبيرة، لأن لفظ "الفلسفة" قد استعمل أخيراً بصورة واسعة، ونتج عن ذلك أن ظل معناه مبهماً بحيث أصبح الناس يفهمون من هذا اللفظ معانٍ مختلفة، فبعض يظن أن الفلسفة تعني إبداء الآراء المشوبة بالدهشة والحيرة بالنسبة إلى الكون. وبعض تخيل أنها تعني الأقوال المبعثرة أو الأحاديث المتناقصة. وبعض لا يميّز بين المسائل الفلسفية والمسائل التي تبحث في العلوم، ومن هنا فهو ينظر حل مشكلة فلسفية من العلوم الأخرى، أو يطلب الجواب عن سؤال متعلق بالعلم من الفلسفة. وبعض آخر لا يفرق بين الأسلوب الفكري المتبع في الفلسفة(وهو أسلوب القياس العقلي)والأسلوب الفكري المستخدم في العلوم ولا سيما العلوم الطبيعية(وهو الأسلوب التجربي)، ولهذا فهو ينتظر حل المسائل الفلسفية الدقيقة والعميقة بواسطة المجاهر أو بواتق المختبرات العلمية، من أنها لا يمكن إزالة الغموض عنها إلا بواسطة البراهين العقلية الخاصة .وتعود جذور لفظ " الفلسفة" إلى اليونانيين ، فكانت تطلق سابقاً ويقصد منها معنى عام يشمل كل المعلومات النظرية والعملية، فتكون مرادفة تقريباً للفظ "العلم". وشاع الاصطلاح حتى بين علمائنا، ولكن العلماء فصلوا أخيراً بين لفظ العلم ولفظ الفلسفة وذلك منذ تخلّت بعض العلوم عن أسلوب البرهان والقياس العقلي وأحلّت الأسلوب التجربي محله، فأصبح كل لفظ من هذين يطلق على معنى خاص.ولابد من النظر بعين الاعتبار إلى أن الاصطلاحات الشائعة بين العلماء المحدثين تختلف أيضاً باختلاف آرائهم وأساليبهم في فهم عقل الإنسان وحدود قدرته وقواه المدركة.وعادة يطلق العلماء - الذين يؤمنون بقيمة الأسلوب التجربي والأسلوب العقلي في البرهان والقياس- لفظ "العلم" على تلك المواضيع الناتجة

مـن تجـارب الإنسـانية، ولفـظ "الفلسـفة" علـى تلـك المسـائل النظريـة والعقليـة المحضة.

ولابد من التساؤل هنا لماذا هذا الكتاب ؟ وما الداعي اليـه فـي هـذا الوقـت بالذات؟

تاتي اهمية هذا الكتاب في هذه المرحلة مبنية على اساس محاولة التقـارب والتفـاهم والتجـاذب بـين الفلسـفات المختلفـة ومحاولـة الانـدماج فـي فلسـفة تستوعبها كلها دون تنازعات ولا تناقضات فتلغي الخاطئ وتجمل السـيء وتعـد ماعوج من الافكار والسياسات الفلسـفية المختلفـة هـذا مـن ناحيـة ومـن ناحيـة اخرى فهذا الكتاب هو محاولة صادقة لفهم فلسفة او حكمـة الـدين التـي تقـود العقل لفهم حقيقة ومعنى الوجود ز

ولما كانـت الفلسـفة نتاجـا لظهـور الحضـارات والقـيم والمبـادئ كـان مـن الانسب تناول كـل القـيم والمفـاهيم البشـرية مـن وجهـة نظـر فلسـفية صـادقة ، بالاضافة الى التركيز على فلسفة العلم والعقل باعتبارهمـا الركيـزة الاساسـية فـي منهج التحليل والاستدلال والاستقراء الموضوعي.

ولا بد من التنوية والاشارة الى ان الاراء المطروحة هنا فهي نتاج لاراء جملة من العلماء والافلاسفة والمفكرين الافذاذ فلقد استقينا من معين الامام محمد باقر الصدر(قدس سـره الشـريف)الكثيـر مـن اراؤه فـي كتابيـه الخالـدين (فلسـفتنا)و (الاسس المنطقية للاستقراء)واعرضناها للاستدلال الفلسـفي والعقلـي. واسـتفدنا من افكار واراء استاذنا الامـام السـيد محمـد محمـد صـادق الصـدر(قـدس سـره الشريـف)ودراستنا لاصول الـدين وفقهـه ومؤلفاتـه منـه. كمـا اخـذنا الكثيـر مـن الافكار والاراء من المدرسة الفلسفية للسيد كمال الحيدري (دام ظلـه الـوارف)

ومن اراء ومؤلفات السيد منير الخباز (دام ظله الوارف)بالاضافة الى الاستفادة من المنهج الفلسفي للدكتور عبد الجبار الرفاعي (حفظه الله ورعاه).

داعيا لهم بالرحمة والتوفيق والغفران بما اضافوه الى الساحة الاسلامية الفلسفية من افكار وعقائد وطروحات حضارية جديدة.

اتمنى ان اكون قد وفقني الله الى الاستدلال الصحيح والاستقراء المفهوم للقارئ الكريم داعيا الجميع للعفو عما سهوت وقصرت عنه.

داعيا الله ان ياخذ بايدينا لما فيه خير صلاح هذه الامه ورفعتها واعلاء شانها وان يجعلنا ممن يسمعون القول فيتبعون احسنه انه سميع مجيب الداء والحمد لله رب العالمين.

ا.د.احسان السيمري

٢١ اب ٢٠١٦م

١٧ ذو القعدة ١٤٣٧ ه

المبحث الاول : ماهية الفلسفة

الفلسفة كلمة مشتقة من فيلاسوفيا ، و هي كلمة يونانية الأصل معناها الحرفي "محبة الحكمة". حتى السؤال عن ماهية الفلسفة " ما هي الفلسفة ؟ " يعد سؤالا فلسفيا قابلا لنقاش طويل. و هذا يشكل أحد مظاهر الفلسفة الجوهرية و ميلها للتساؤل و التدقيق في كل شيء و البحث عن ماهيته و مظاهره و قوانينه. لكل هذا فإن المادة الأساسية للفلسفة مادة واسعة و متشعبة ترتبط بكل أصناف العلوم و ربما بكل جوانب الحياة ، و مع ذلك تبقى الفلسفة متفردة عن بقية العلوم و التخصصات. توصف الفلسفة أحيانا بأنها " التفكير في التفكير " أي التفكير في طبيعة التفكير و التأمل و التدبر ، كما تعرف الفلسفة بأنها محاولة الإجابة عن الأسئلة الأساسية التي يطرحها الوجود و الكون. شهدت الفلسفة تطورات عديدة مهمة ، فمن الإغريق الذين أسسوا قواعد الفلسفة الأساسية كعلم يحاول بناء نظرة شمولية للكون ضمن إطار النظرة الواقعية ، إلى الفلاسفة المسلمين الذين تفاعلوا مع الإرث اليوناني دامجين إياه مع التجربة و محولين الفلسفة الواقعية إلى فلسفة اسمية ، إلى فلسفة العلم و التجربة في عصر النهضة ثم الفلسفات الوجودية و الإنسانية و مذاهب الحداثة و ما بعد الحداثة و العدمية. الفلسفة الحديثة حسب التقليد التحليلي في أمريكا الشمالية و المملكة المتحدة ، تنحو لأن تكون تقنية أكثر منها بحتة فهي تركز على المنطق و التحليل المفاهيمي conceptual analysis. بالتالي مواضيع اهتماماتها تشمل نظرية المعرفة ، و الأخلاق ، طبيعة اللغة ، طبيعة العقل. هناك ثقافات و اتجاهات أخرى ترى الفلسفة بأنها دراسة الفن و العلوم ، فتكون نظرية عامة و دليل حياة شامل. و بهذا الفهم ، تصبح الفلسفة مهتمة بتحديد طريقة الحياة المثالية و ليست محاولة

لفهم الحياة. في حين يعتبر المنحى التحليلي الفلسفة شيئا عمليا تجب ممارسته ، تعتبرها اتجاهات أخرى أساس المعرفة الذي يجب إتقانه و فهمه جيدا.

ما الفلسفة؟

من أهم الأسئلة الفلسفية التي جاءت في كتب الفلسفة:

من أين جئنا وكيف سنعيش ولماذا اخترنا هذا المذهب من التفكير؟ ما طبيعة النفس البشرية؟ هل هي طبيعة خيِّرة كما قال روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨ م)وأن النفس صفحة بيضاء كما يرى جون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤ م)؟ كيف تتم عملية التعلم ونقل الثقافة وصياغة أهداف التربية؟ ما ضوابط النقاش في المسائل التربوية لتوضيح وتكييف الأفكار؟ ما هي السعادة وكيف نحققها؟ ما حقيقة العلم والحياة؟ كيف نصل إلى الحقائق؟ وكيف نتعامل مع الاختلافات؟ ما القيم الثابتة؟ ما المراد بالحرية؟

نقصد بالأصول التربوية الفلسفية حصيلة الأفكار القديمة والجديدة التي تحاول بصورة منهجية أن تفهم الأسس المؤثرة في التربية ومصادرها وأهدافها وقضاياها الكبرى. تساعدنا الفلسفة في الإجابة عن الأسئلة الكبرى مثل: لماذا نتعلم؟ وماذا نتعلم؟ ومتى نتعلم؟ وأين نتعلم؟ وكيف نتعلم؟

كلمة الفلسفة Philosophy يونانية الأصل، ومركبة من مقطعين هما "فيليا" أي مُحب و"صوفيا" أي الحكمة فيكون معناها محبة الحكمة أو حب المعرفة. أول من أطلق هذه الكلمة على الحكمة هو فيثاغورس الفيلسوف اليوناني والعالم الرياضي المشهور الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد. قال فيثاغوس: إن الحكيم الحق هو الله سبحانه وتعالى وليس للإنسان أن يزعم بأنه يملك الحكمة وكل ما يسمح له به هو أن يحبها وأن يطلبها .

نجد في التراث الإسلامي تعريفات عديدة لكلمة فلسفة مع مبررات تشرح مقاصدها وتكشف أوجه القصور والانحراف فيها. "علم الفلسفة ويسمى عند بعضهم علم الأخلاق وتدبير المنزل: علم بأصولٍ تعرف بها حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح. وفائدته: العمل بما اقتضاه العقل من حُسن وقبح" .

وتعرف الفلسفة بأنها البحث عن طبيعة الأشياء وهي السعي إلى حياة سعيدة باستخدام العقل كما عرفها ابن سينا بقوله: الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر طاقتها. تحتوي الفلسفة على تصورات اجتهادية كلية لقضايا مصيرية تمس كينونة الإنسان في الماضي والحاضر والمستقبل إذ أن الفلسفة تتطرق إلى طبيعة النفس البشرية وتدرس الغاية من هذه الحياة إلى آخر القضايا الجوهرية في حياة الناس. المعطيات الفلسفية لها انعكاسات واضحة على صياغة الأهداف وعلى خطط التعليم والسياسات الضابطة للعمل التربوي. يميل كثير من الباحثين إلى الحديث عن الفلسفة الإسلامية ولكن من الإشكاليات التي تبرز أن الفلسفة بوتقة للأفكار الوضعية وهي كلمة ارتبطت تاريخياً بالآراء النسبية والآراء التي قد تصيب وقد تخطئ مما دفع ببعض الباحثين إلى التحفظ على مصطلح "الفلسفة الإسلامية". يعرض الدين الإسلامي حقائق كلية سالمة من النقص والتناقض ومصدر الدين الوحي لا العقول البشرية. ارتبطت كلمة الفلسفة بجملة من المصطلحات الفكرية المتناقضة بل والمنكرة للدين. وعليه فإن آراء المفكرين كلها قابلة للنقاش حتى آراء كبار علماء الإسلام أما ثوابت وقطعيات الدين الإسلامي فلا مجال في معارضتها لمن آمن واستنار قلبه وعقله .

يؤكد الكاتبون في ميدان أصول التربية على أن الفلسفة التربوية طريقة لا تنظر في الأفكار المجردة فحسب ولكنها أيضاً طريقة تعليمية تنظر في كيفية

استخدام الأفكار بطرق أفضل. تقودنا الفلسفة التربوية إلى معرفة الأسس التي نحتاجها في عملنا في التعليم والتربية فهي مجموعة من المعتقدات التي ترشدنا إلى ما ينبغي عمله في ممارسة التعليم وكيف يتعلم وينمو الإنسان بالشكل الصحيح. يظن بعض الناس أن الفلسفة التربوية من الموضوعات النظرية غير الهامة والحقيقة أن هذا التصور في حقيقته فلسفة تربوية ولا يمكن أن نعزل فلسفة التربية عن حياتنا فالأسرة التي تختار مدرسة خاصة أو عامة أو دينية أو مهنية لأطفالها يتم اتخاذ القرار على ضوء فلسفة تتبناها الأسرة. وعليه فكل معلم عنده فلسفة تربوية تجعله يقرر وسائله التعليمية وتصرفاته التربوية وتعامله مع الطلاب.

وجاء في الموسوعة العربية (١٩٩٦)"ومهما يكن من الأمر فإن الأقدمين كانوا يطلقون لفظ الفلسفة بأعم معانيها على مجموع ثمرات العقل، وقد بقيت هذه التسمية تدل على ذلك مدة طويلة. وكلمة (فلسفي)لم تكتسب معناها الصحيح إلا في المذهب الذي قام بنشره سقراط. فلما جاء أفلاطون حصر ذلك المعنى في مجال أضيق. فكان الفيلسوف في عرفه هو الذي يستطيع أن يدرك الموجود الذي لا يتغير بحال من الأحوال. وهذا الموجود الذي لا يتغير كان عنده يقابل الكائن الذي يتغير وليس له من الوجود إلا ظاهره فقط. فلم تكن الفلسفة علماً خاصاً ولكنها كانت إذ ذاك مجموع العلوم كلها. وأما الفلسفة العصرية المسماة بالفلسفة الوضعية فإنها حاولت بناء فلسفة خالية من التصورات العقلية، ومبنية على الأمور الحسية بدون الاستعانة بالروايات الدينية التي كان يتخيلها الفلاسفة المتقدمون".

قال ابن حزم عن حقيقة وغاية الفلسفة "الفلسفة على الحقيقة: إنما معناها، وثمرتها، والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس بأن

تستعمل في دنياها الفضائل، وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل والرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة. فيقال لمن انتمى إلى الفلسفة بزعمه – وهو ينكر الشريعة بجهله على الحقيقة بمعاني الفلسفة، وبُعده عن الوقوف على غرضها ومعناها: أليست الفلسفة بإجماع من الفلاسفة مبينة للفضائل من الرذائل، موقفة على البراهين المفرقة بين الحق والباطل؟ فلا بد من نعم ضرورة. فيقال له: أليس الفلاسفة كلهم قد قالوا: صلاح العالم بشيئين: أحدهما باطن، والآخر ظاهر. فالباطن: هو استعمال النفس للشرائع الزاجرة عن تظالم الناس وعن القبائح. والظاهر: هو التحصين بالأسوار، واتخاذ السلاح لدفع العدو؛ الذي يريد ظلم الناس والإفساد، ثم أضافوا إلى إصلاح النفوس بما ذكرنا إصلاح الأجساد بالطب؟ فلا بد من نعم ضرورة".

ولقد فند الغزالي حجج الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة ولكن ابن رشد انتصر للفلسفة فكتب كتابه تهافت التهافت ويُعد الكندي من أبرز الفلاسفة في التاريخ الإسلامي. "يَعْقُوْبُ بنُ إِسْحَاقَ بن الصَّبَّاحِ الكِنْدِيُّ الفيلسوفُ، صَاحِبُ الكُتُبِ. كَانَ رَأْساً فِي حكمَةِ الأَوَائِلِ وَمنطقِ اليونَانِ وَالهيئَةِ وَالتّنجيمِ وَالطبِّ وَغَيْرِ ذَلِكَ. لاَ يُلْحَقُ شأوهُ فِي ذَلِكَ العِلْمِ المَتْرُوْكِ، وَلَهُ بَاعٌ أَطْوَلُ فِي الهندسَةِ وَالمُوْسِيْقَى. كَانَ يُقَالُ لَهُ: فيلسوفُ العَرَبِ".

من أهم سمات الفلسفة أن ميادينها واسعة والجدل في مسائلها عظيم والخلاف في صحة وصدق النتائج محل نظر وقبول ورد عند البعض. الفلسفة اليونانية بسطت رؤاها على معظم ميادين الفلسفة فمعظم المسائل الكلية المطروحة في الفلسفة سبق التعرض لها في كتابات اليونانيين فهم الرواد الأوائل لهذا العلم. الفلسفة في مجملها مجموعة من الأفكار المفترض أنها منظمة تتصل

بطبيعة الأشياء وحقيقتها وتجيب عن الأسئلة المتفرعة منها مثل: ما طبيعة الإنسان؟ ما هي المعرفة وكيف وماذا ولما يتعلم الإنسان؟ وهذه الأسئلة تدريجياً ستقودنا إلى مفهوم العدل والصدق والجمال. وكلما اتضحت الإجابة واقتربت من الصواب ونجحنا في تطبيق النتائج كلما انعكس هذا على تحقيقنا للمقاصد المنشودة .

الخلاصة أن الفلسفة سلسلة من الخطوات تقود الفكر نحو تكوين تصورات مبدئية لفهم قضايا إنسانية شائكة تمس اهتمامات الفرد والمجتمع. وتسعى الفلسفة إلى تحقيق عدة أهداف منها:

١-تشجيع النقد الإيجابي، والجدل المنطقي، والشك المنهجي.

٢-تحليل الأفكار والنظم والقيم.

٣-دراسة الطرف المخالف لنا في الرأي وفتح الحوار الموضوعي.

٤-محاولة فكرية دائمة للوصول إلى حقائق الأمور.

٥-الإطلاع على أفكار الفلاسفة.

٦-تنشيط العقل وتشجيع طرح الأسئلة وفتح أبواب الحوار.

المبحث الثاني: نشأة الفلسفة

هنالك رأيين أساسيين حول نشأة الفلسفة:

الرأي الأول: ان الفلسفة ذات نشأة يونانية خالصة ، أي أن الشعب اليوناني القديم هو الذي أنشأ الفلسفة، ولم يتأثر في هذا الإنشاء بأي شعب من الشعوب الأخرى المعاصرة له وبالتالي لم تلعب هذه الشعوب أي دور في هذه النشأة، لذا أطلق أنصار هذا الرأي على الفلسفة اسم (المعجزة اليونانية). ويميز أنصار هذا الرأي بين الفلسفة التي هي عندهم غاية في ذاتها ومستقلة عن غيرها ، والحكمة التي هي شكل من أشكال الفلسفة ولكنها وسيلة إلى غاية أخرى (في الغالب الدين)كما عند الشعوب الشرقية القديمة، ومختلطة بغيرها من المعارف.

تقويم: هذا الرأي يضمر نظرة عنصرية ترى أن الشعوب الوحيدة التي يمكن أن تنتج فلسفة هي الشعوب الأوربية ،وإذا كانت العنصرية من خصائص أطوار التكوين الاجتماعي القبلي ، حيث مناط الانتماء إلى القبيلة وحدة الدم (النسب)الحقيقي أو المتوهم ، فإن التطور الاجتماعي في أغلب مجتمعات العالم قد تجاوز هذه الأطوار وخصيصتها (العنصرية)إلى طور الأمة التي مناط الانتماء إليها الهوية الحضارية ووعائها اللغة لا العنصرية أو الجنس. غير أن استمرار هذه النظرة العنصرية في أوربا إلى بداية القرن العشرين كان الدافع ورائه تبرير الاستعمار الأوربي للمجتمعات الشرقية بدعوى نقل الحضارة لهذه الشعوب التي تفتقر إليها. كما أن هذا الرأي يقوم على إنكار قانون (السنة الإلهية)التأثير المتبادل أي أن أي مجتمع لابد أن يؤثر في غيره ويتأثر بغيره.

الرأي الثاني: ان الفلسفة جاءت كمحصلة لإسهامات العديد من الشعوب ولا ينفرد بها شعب معين، فما يسمى بالفلسفة اليونانية ما هو إلا محصلة أخذ وتنمية وتطوير لما يسمى بالحكمة الشرقية القديمة، أي أن اليونانيين القدماء قد أخذوا

بذور المعرفة من هذه الشعوب الشرقية، ثم نموها وطوروها. كما أخذ العرب والمسلمون في مرحلة تالية هذه المعرفة من اليونان ونموها لتتلائم مع مفاهيم الدين الإسلامي لتصبح فلسفة عربية إسلامية.ويمكن إيراد العديد من الأدلة لإثبات صحة هذا الرأي منها ما يلي:

١-إن الفلسفة اليونانية بدأت بمدرسة أيونية (مطلية)وهي جزيرة بها موانئ تجارية وذات علاقات بالشرق.

٢- إن أعداد كبيرة من الفلاسفة اليونانيين قد زاروا الشرق منهم طاليس وأفلاطون وبالتالي من غير المعقول عدم تأثرهم بأفكار الشرقيين.

٣- إن أغلب أفكار مدرسة أيونية كانت موجودة عند الشعوب الشرقية مثل أن الماء هو مبدء الوجود عند طاليس موجود في الأسطورة الفينيقية، وأن النار هي مبدأ الوجود عند هيرقليطس كانت موجودة عند المجوس في إيران. غير أن أن الشعوب الشرقية كانت تسلم بصحة هذه الأفكار دون دليل حسي (خرافة)أو دليل عقلي (أسطور ة)، فأخذ الفلاسفة هذه الأفكار فأوردوا عليها أدلة تجريبية (لتتحول إلى علم)أو أدلة عقلية (لتتحول إلى فلسفة.

تعريفات الفلسفة:

وقد تعددت تعريفات الفلسفة طبقًا لتعدد الفلسفات ومناهج المعرفة المستخدمة في تعريفها.

أ)في الفلسفة اليونانية:

المدرسة الطبيعية: ترى أن الفلسفة هي بحث في طبيعة الوجود ، أي الإجابة على السؤال ما هي المادة الأولى التي صدرت منها سائر الموجودات.

أرسطو: أما أرسطو فجعل الفلسفة هي المعرفة ،غير أنه ميز بين نوعين من أنواع المعرفة (أو العقول بتعبيره):فهناك المعرفة العلمية (العقل العلمي)وتنصب

على ما هو عرض (وهو الماد ة)والمعرفة هنا وسيلة لغاية هي منفعة الإنسان وهذا النوع من المعرفة لا علاقة له بالفلسفة بل ما يسمى العلوم التطبيقية الآن.وهناك المعرفة النظرية (العقل النظري)وتنصب على ما هو جوهر (وهو الأفكار)والمعرفة هنا غاية في ذاتها هذا النوع من أنواع المعرفة هو الفلسفة، وتضم الطبيعيات والرياضيات والإلهيات ولكن الإلهيات هي أهم موضوعاتها وقد أسماها الفلسفة الأولى.

ب)في الفلسفة الغربية المعاصرة:

الوضعية المنطقية: هي فلسفة ترى أن القضايا ذات المعنى هي نوعين فقط قضايا وضعية (تجريبية)وتضم العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء،و قضايا منطقية وتضم العلوم المنطقية

والرياضة. أما باقي القضايا ففارغة من المعنى ، وبناءاً على هذا فإن الفلسفة لا يمكن أن تتناول قضايا مستقلة وخاصة بها ،بل هي منهج في التحليل المنطقي للغة المستخدمة في العلوم.

تقويم: حصرت الوضعية المنطقية معيار المعرفة في الحواس ، واستبعدت العقل لذا وقعت في تناقض واضح هو تعريفها للفلسفة (منهج لتحليل لغة العلم)ليس من القضايا التجريبية أو القضايا المنطقية الرياضة ، وبالتالي يصبح فارغ المعنى طبقًا لمنطق هذه المدرسة ذاتها.

الوجودية:هي فلسفة ترى أن كل الكائنات سوى الإنسان يسبق ماهيتها (صفاتها وخصائصه)وجودها ، فالنجار مثلا يحدد صفات المنضدة ثم يوجدها ، أما الإنسان فهو الكائن الوحيد الذي يسبق وجوده ماهيته، أي أنه يوجد أو ً لا ثم يختار صفاته بأن يكون خيرًا أو شريرًا عالمًا أو جاه ً لا. فالوجود الذي تتحدث عنه الوجودية إذًا هو الوجود الإنساني، هذا الوجود الإنساني هو الوجود الفردي

الذاتي (النفسي). وبناءاً على هذا فإن الفلسفة عند الوجودية هي منهج يصف الوجود الذاتي، لذا يرى كير كيجارد أن الفلسفة لسيت بحثًا في المعاني المجردة مثل الموت، بل المعاني الشخصية مثل أني أحيا إني أمت.

وعرف سارتر الفلسفة بأنها تحليل العالم ومن وجهة نظر الإنسان الموجود.

تقويم:إن التعريف الوجودي للفلسفة يحيل الإنسان إلى كائن ذاتي (نفسي)متجاهلة أنه وحده من الفكر والمادة لا وجود له ولا حريته إلا في الظروف (المادية والفكرية)التي يعيش فيها.

ج)الحكمة كمصطلح مقابل للفلسفة في الفكر الإسلامي: أما في القرآن فإنه استنادًا غلى التصور التنزيهي لله تعالى و مفهوم الاستخلاف ، فإنه قد تجاوز موقف هؤلاء الفلاسفة اليونانيين حين جمع بين وصف الله تعالى بالحكمة (والله عزيز حكيم)– (المائدة: ٣٨)ووصف الإنسان بالحكمة (يؤت الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرًا كثيرًا..)مع إيضاح أن الحكمة الإلهية مطلقة والحكمة الإنسانية محدودة. فمصطلح (حكمة)فيما نرى هو مصطلح القرآن المقابل لمصطلح

(فلسفة)في الفكر الغربي وهذا ما يمكن استنباطه من ورود مصطلح الحكمة في القرآن بمعاني ، كالعقل والعلم والفهم والإصابة في القول.

الفلسفة الغربية

بدأت الثقافة الفلسفية الغربية عند اليونانيون واستمرت إلى الوقت الحاضر.

الفلاسفة الرواد في الغرب:

سقراط، أفلاطون، أرسطو، ايبيكوروس، سيكستوس ايمبيريكوس، أوغسطين، بويتيوس، أنسيلم كانتربوري، وليام أوكام، جون سكوت، توماس الأكويني، ميتشل دي مونتان، فرانسيس بيكون، رينيه ديكارت، سبينوزا،

نيكولاس ماليبرانش، غوتفريد لايبنتز، جورج بيركيلي، جون لوك، ديفيد هيوم، توماس ريد، جان جاك روسو، إمانويل كانت، جورج ويلهيلم فريدريك هيغل، آرثر شوبنهاور، كيرغيكارد، فريدريك نيتشه، كارل ماركس، فريجه، ألفريد وايتهيد، بيرتراند رسل، هنري بيرغسون، إدموند هوسرل، لودفيج فيتغينشتاين، مارتن هايدجر، هانز جورج غادامير، جين بول سارتر، سايمون دي بوفوار ، ألبرت كامو و كوين.

فلاسفة غربيون آخرون معاصرون مؤثرون:

دونالد ديفيدسن ، دانيال دينيت، جيري فودور، يورجن هابرماس، ساول كريبكي، توماس كون، توماس نايجل، مارثا نوسباوم، ريتشارد رورتي، هيلاري بوتنم، جون راولز ، وجون سيرل.

الفلسفة غربية تقسّم أحياناً إلى الفروع المُخْتَلِفةِ مِنْ الدراسةِ، مستندة على نوع الأسئلة خاطب. إن الأصناف الأكثر شيوعاً:

ميتافيزيقيا، نظرية المعرفة، أخلاق، وعلم جمال. المجالات الأخرى تتضمّن : المنطق، فلسفة العقل، فلسفة اللغة، وفلسفة سياسية. للمزيد من المعلومات، انظر فلسفة غربية.

الفلسفة الشرقية

كونفوشيوس كما يصوره كتاب "أساطير الصين" يندرج تحت مصطلح (الفلسفة الشرقية)ثقافات واسعة نَشأتْ في، أو كانت منتشرة ضمن،مصر و الهند القديمة والصين. الفلاسفة الرئيسيون في هذه الفلسفة:

قابالاه، بوذا، أكشابادا غوتاما، ناغاريونا، كونفوشيوس، اللاو زي (اللاو تزو)، ابن سينا ،ابن رشد ،ابن خلدون ، الفارابي.

الفلسفة الهندية ربما كانت الأكثر مقارنة إلى فلسفةِ الغربية. على سبيل المثال، هندوسية فلسفة نيايا مدرسة فلسفة هندوسية القديمة كانت تَستكشفُ المنطق كبَعْض الفلاسفةِ التحليليين الحديثين ؛ بنفس الطريقة مدرسة كارافا كانت تعمد إلى تحليل القضايا بشكل أو تجريبي.

المبحث الثالث : خصائص المعرفة الفلسفية

خصائص المشاكل الفلسفية: لكل نمط معرفة مشاكل خاصة يحاول حلها بمنهج خاص. غير أن الخصوصية لا تعني أن هذه المشاكل قائمة بذاتها ومستقلة عن المشاكل التي يطرحها الواقع، بل يعني تناول ذات المشاكل الواقعية لكن على مستوى معين أي منظور إليها على مستوى مجرد كلي.

١- التجريد:المجرد هو الفكر لأنه مجرد من الزمان والمكان والمادة ، ونقيضه العيني أي ما بوجد في مكان معين وزمان معين ، وهو الشيء المادي المحسوس. والفلسفة تخصص في الدراسات الفكرية المجردة، لذا فإن موضوعات الفلسفة هي النظريات والمفاهيم والتصورات والأفكار. وكل موضوع عيني (أي موجود في زمان أو مكان معين)فهو علم وليس فلسفة. غير أن هذا لا يعني أن الفلسفة منفصلة عن الواقع إذ أن المعرفة قائمة على الانتقال من العيني (المشكلة)إلى المجرد (الحل)غلى العيني مرة أخرى من أجل تغييره (بالعمل).فالفلسفة بمثابة مقدمات مجردة لا يؤخذ في عزلة عن نتائجها العينية، ووظيفتها إيضاح الأصول الفكرية المجردة لمواقف عينية. وبالتالي فإن كل دعوة للالتزام بأفكار مجردة وراءها

دعوة لموقف معين من الواقع المعين.

٢- الكلية:الفلسفة هي مفهوم كلي للوجود، فهي تبحث في علاقة الإنسان بالإله والآخرين من طبيعة ومجتمع لذا فإن مواضيع الفلسفة هي العلاقات. وبالتالي فإن أي موضوع جزئي (أي يتناول نوع معين من أنواع الوجود فهو علم وليس فلسفة).غير أن هذا لا يعني أن الفلسفة بما هي كلية تلغي العلم بما هو جزئي ذلك أن الكل لا يلغي الجزء بل يحده فيكمله ويغنيه.

خصائص المنهج الفلسفي: وللفلسفة منهج خاص لحل المشاكل الفلسفية يتصف بالشك المنهجي والعقلانية والمنطقية والنقدية.

١- الشك المنهجي (النسبي): يقوم المنهج الفلسفي على الشك المنهجي أو النسبي، وهو شك مؤقت ووسيلة لا غاية في ذاته، إذ غايته الوصول إلى اليقين، أي أن مضمونه المنهجي عدم التسليم بصحة حل معين للمشكلة إلا بعد التحقق من كونه صحيح، ويمكن أن نجد نموذجًا لهذا النوع من الشك في القرآن (فلما رأى القمر بازغًا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني برئ مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفًا وما أنا من المشركي). والشك المنهجي يختلف عن كل من الشك المذهبي والنزعة القطعية. فالشك المذهبي أو المطلق دائم وغاية في ذاته أي أن مضمونه المنهجي قائم على أنه لا تتوافر للإنسان إمكانية حل أي مشكلة. وقد عبر القرآن هذا الشك المرفوض بالريب (أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا). أما النزعة القطعية فتقوم على التسليم بصحة حل معين دون التحقق من كونه صادق أم كاذب وقد وجه القرآن الذم لهذه النزعة في عدة مواضع كما في قوله تعالى: (قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباؤنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئًا ولا يهتدون.

٢- العقلانية: ويتصف المنهج الفلسفي بالعقلانية. أي استخدام ملكة الإدراك (المجرد) كوسيلة للمعرفة إذ الفلسفة هي محاولة إدراك الحلول الصحيحة للمشاكل الكلية المجردة. والقرآن يدعو إلى العقلانية التي لا تناقض الدين والعلم (أي التي لا تناقض فيها استخدام الإدراك أو العقل مع استخدام الوحي والحواس كوسائل للمعرفة)، لذا فقد ورد في القرآن مادة عقل وما اشتق

منها تسعة وأربعون مرة، ومادة فكر ثمانية عشر مرة، ومادة فقه عشرون مرة ومادة أولي الألباب ستة عشر مرة.

٣- المنطقية:ويتصل بالخصيصة السابقة أن المنهج الفلسفي يستند إلى المنطق بما هو القوانين (السنن الإلهية)التي تضبط حركة الفكر الإنساني، ذلك أن الفلسفة لكي تصل إلى حلول صحيحة لمشاكلها يجب أن يستند إلى القوانين أو السنن الإلهية التي تضبط حركة تحول الطبيعة وتطور الإنسان وحركة الفكر. وقد أشار القرآن إلى عدد من قوانين المنطق حيث نجد على سبيل المثال الإشارة إلى قانون عدم التناقض (أما أ أو لا أ)كما في قوله تعالى (ولو كان من عند غير الله. (لوجدوا فيه اختلافًا كبيرًا)(الإسراء: ٨٢

٤- النقدية: المنهج الفلسفي قائم على الموقف الرافض لكل من القبول المطلق والرفض المطلق والذي يرى أن كل الآراء (بما هي اجتهادات إنسانية)تتضمن قدرًا من الصواب والخطأ وبالتالي نأخذ ما نراه صوابًا ونرفض ما نراه خطأ. وقد أشارت النصوص إلى هذا الموقف النقدي قال تعالى: (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه).وقال صلى الله عليه وسلم (لا يكن أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس إن أحسن الناس أحسنت وإن أساءوا أسئت بل وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا أن تجتنبوا إساءتهم.

نظـــرية المعرفـــة

تتناول مشكلة المعرفة ويمكن تحليلها إلى المشكلات الجزئية التالية:

وتتناول مشكلة إمكانية المعرفة، (The possible of knowledge) إمكان المعرفة وأهم المحاولات التي وضعت لحل المشكلة وهي:

الحل الأول: أنه لا تتوفر للإنسان إمكانية معرفة الوجود ،ويمثله مذهب الشك المطلق أو وهو مطلق لأنه دائم وغاية في ذاته ومذهبي لأن صاحبه ،

Absolute Doubt)المذهبي يتخذه مذهبًا في التفكير والحياة فو قائم على أنه لا تتوافر للإنسان إمكانية حل أي مشكلة.

الذي وضع في (Gorgas)ومن أهم الفلاسفة الذين تبنوا هذا الحل جورجياس السوفسطائي كتابه (في الطبيعة)ثلاثة قضايا هي:

١-لا شيء موجود.

٢-بافتراض أن الوجود موجود لا يمكن معرفته.

٣-بافتراض إمكانية معرفة الوجود لا يمكن نقل هذه المعرفة إلى الغير.

أن كل قضية تحتمل قولين أي يمكن إثباتها أو نفيها بنفس (Phyrrno)كما نجد بيرون

القوة، وبالتالي فإن الحكمة هي الامتناع عن الإثبات والنفي.

الحل الثاني:إنه تتوافر إمكانية معرفة الوجود، أي أنه تتوافر للإنسان إمكانية حل المشاكل التي يواجهها غير أن هذا الحل أخذ شكلين:

الأول: الشك النسبي أو المنهجي، وهو نسبي لأنه مؤقت ووسيلة لا غاية في ذاته ،إذ الغاية منه الوصول إلى اليقين، وهو منهجي لأن صاحبه يتخذه منهجًا في التفكير لا مذهب في الحياة. فهو قائم منهجيًا على عدم التسليم بصحة حل معين لمشكلة معينة إلا بعد التحقق من كونه صحيح.

ومن أهم فلاسفة الغرب الذين تبنوه ديكارت ،حيث بدأ بالشك في الحواس لأنها خادعة في بعض الأحيان، وبالتالي فإن من الحكمة ألا نطمئن إلى من خدعونا ولو مرة. ثم ينتقل إلى الشك في الشعور بدليل أننا نحلم ونظن أننا في واقع حقيقي وحين نستيقظ ندرك أن كل ما حدث أوهام ،فمن يدريني أنني الآن في حلم طويل ،ثم انتقل إلى الشك في العقل، حيث أن افترض الوجود شيطان ماكر استطاع أن يضلل عقلي منذ وجودي في الحياة، ثم ننتقل من الشك

إلى اليقين ليتوصل إلى ثلاث حقائق يقفينية هي إثبات وجود النفس، إثبات وجود الله، إثبات وجود العالم. أما في الفكر الإسلامي فقد تبناه الغزالي في كتاب (المنقذ من الضلال)حيث بدأ بالشك في الحواس بأدلة منها أن الكوكب حين ننظر إليه نراه بحجم الدينار بينما الأدلة تثبت أنه أكبر من الأرض. ثم شك في العقل لأنه سبق أن وثق بالحواس ثم جاء العق فكذبها فمن يدريني أن هناك قوة اعلى من العقل.قد يأتي وقت تظهر وثبت خطأ الثقة بالعقل ، ثم شك في الشعور لأننا نحلم ونعتقد أثناء الحلم أن ما نراه حقيقة واقعية، ثم نستيقظ ونعلم أن ما شاهدناه كان وهمًا، ثم انتقل الغزالي إلى اليقين.

هى التسليم بصحة فكرة دون التحقق من كونها صادقة (Dogmation) الثاني: النزعه القطعية أو كاذبة أي قائمة على التسليم بصحة حل معين للمشكلة دون التحقق من كونه صحيح أو خاطئ وتتناول مشكلة وسائل المعرفة الحواس، العقل،:(Ways of knowledge)وسائل المعرفة

الحدس ، وفي الغربية هناك ثلاثة مدارس تقوم كل واحدة على اتخاذ إحدى هذه الوسائل كأداة للمعرفة المطلقة اليقين دون أن تنفي الوسائل الأخرى ولكنها تجعلها وسيلة للمعرفة الظنية.

(Hottes)يتخذ من الحواس وسيلة المعرفة فهناك هوبز (Imprecation) فالمذهب التجريبي الذي أنكر وجود (Locke)الذي ذهب إلى أن الحس هو الأصل في جميع معارفنا، وجون لوك مبادئ فطرية وذهب إلى أن العقل يولد صفحة بيضاء والتجربة هي التي تخط على هذه الصفحة.

أما المذهب العقلاني فيذهب إلى أن العقل هو الوسيلة الوحدة للمعرفة الحقيقية التي تتسم بالضرورة (صدق القضايا العقلية دائمًا)والكلية (صدقب هذه القضايا في زمان ومكا ن). ومن ممثلي هذا المذهب ديكارت و كانط.

أما المذهب الثالث فهو المذهب الحدسي الذي يرى أن الحواس والعقل هي وسائل معرفة ظنية بمعنى أنها معرضة للصواب والخطأ ، لهذا يجب أن نلجأ إلى الحدس للإلهام كوسيلة للمعرفة المطلقة اليقين. وهذا المذهب يقارب نظرية الكشف الصوفي التي مضمونها أنه بالرياضة الروحية والبدنية يرق الحجاب بين الإنسان وخالقه حتى يزول، فيلتقي الإنسان للمعرفة تلقيًا مباشرًا من الله تعالى بدون واسطة من الحواس والعقل، وأهم ممثلي هذه النظرية الإمام الغزالي ومحي الدين بن عربي.

مصادر المعرفة: ترتبط هذه المشكلة وحلها بمشكلة وسائل المعرفة فمن يرى أن الحواس هي وسيلة المعرفة الحقيقية يرى أن مصدر المعرفة هو الواقع ذو الوجود الوصفي المستقل عن عقل الإنسان والسابق عليه في الوجود (الواقعية).

ومن يرى أن العقل هو وسيلة المعرفة الحقيقية يرى أن مصدر المعرفة هو قضايا عقلية أولية (قبلية)أي سابقة على كل تجربة حسية (العقلانية).

أما من يرى أن وسيلة المعرفة الحقيقية هي الحدس فيرى أن مصدر المعرفة هو مجرد مطلق وكمفارق للوجود المادي المحدود بالزمان والمكان.

طبيعة المعرفة: وتبحث هذه المشكلة في أيهما له وجود حقيقي، والواقع المادي أم الوعي فالمثالية تنكر الوجود الموضوعي (الحقيقي)للواقع المادي، حيث ترى المثالية الموضوعية أنه ليس إلا تعبيرًا عن العقل أو الفكر المطلق (الذي ليس عقل أو فكر الإنسان)(هيجل)، أما المثالية الذاتية فهي تنكر وجوده مستقً لا عن وعي الإنسان وأن ما ندركه هو الوجود (بيركلي).

أما المادية فترى أن المادة وحدها ذات الوجود الحقيقي أما الفكر أو الوعي فهو تابع للمادة وتطورها، فالوعي ليس إنعكاسًا للمادة وحركتها.

تتناول مشكلة القيمة ،أي مجموعة المعايير التي تحدد للإنسان في كل مجتمع ما ينبغي أن يكون عليه: سلوكًا (خيرًا أو شرًا كما في القيمة الأخلاقية)، وتفكيرًا (صوابًا أو خطاءًا كما في قيمة الحق)، وخيالا (جميلا أو قبيحا كما في القيمة الجمالية)، في مواجهة الغير من الأشياء والناس والوجود الشامل للأشياء والناس معًا. ويكتسبها الإنسان من انتمائه إلى مجتمع معين في زمان معين.وأهم المشاكل التي تتناولها:

١- أنماط القيم:على الرغم من ثالوث القيم (الحق الخير والجمال)قد حظي تقدير أغلب الفلاسفة إلا أنهم لم يتفقوا على الثالوث فقط فهناك من يضيف القيمة الدينية قيمة رابعة. ومنهم من صرح بست قيم هي شلر وقيم اللذة والمنفعة والدينة بالإضافة لقيم الثلاثة الأساسية.

٢- وحدة القيم أو تعددها:حيث يوحد البعض بين القيم بينما يرى البعض في القيم تعددًا أصيًلا.

٣- طبيعة القيم:وتتناول مشكلة تعريف القيمة من خلال أربعة مشاكل:

أ)القيمة بين الوصفية والمعيارية: وتتناول مشكلة هل القيم ذات طبيعة معيارية أي تنصب على ما ينبغي أن يكون أم وصفية أي تقتصر على ما هو كائن. وفي الفلسفة الغربية هناك حلان للمشكلة:

الحل الأول: أن القيم ذات طبيعة معيارية وبالتالي يجب أصناع منهج (معياري)لدراستها متمايز عن المنهج الوصفي المستخدم في دراسة العلوم الطبيعية، ومن ممثلي هذا الحل لوسن الذي عرف القيم بأنها مجموع الغايات التي يجب على الإنسان أن يحققها في في الوجود حتي يزداد قيمة.

الحل الثاني: أن القيم ذات طبيعة وصفية ومن ممثليها المدرسة الوصفية الاجتماعية (دوركهايم)التي اعتبرت القيم مجرد وقائع اجتماعية تقبل الوصف والتحليل والتصنيف وأن لكل شعب قيمة التي عملت على تحديدها ظروفها الاجتماعية.

ب)القيمة بين الذاتية والموضوعية: أي تتناول مشكلة هل القيم ذاتية أي من وضع العقل واختراعه أم موضوعية أي من صفة عينية للأشياء لها وجودها المستقل عن عقل الإنسان. وإزاء هذه المشكلة هناك حلان:

الحل الأول: أن القيم موضوعية ، ومن أنصار هذا الحل أفلاطون الذي ذهب إلى أن القيم ليست تصورات ذهنية لا وجود لها إلا في الذهن بل هي موجودة حقيقيًا في عالم المثل المفارق للوجود المادي الذي ما هو إلا ظلال وأشباح له ،وكل قيم هي موجودة لأن مشاركة في مثالها الموجود في عالم المثل.

الحل الثاني: أن القيم ذاتية ،ومن ممثلي هذا الحل الفلسفة الوجودية ، فسارتر مثًلا يرى أنه ليس ثمة قيمة تلزم الفرد بل عليه أن يخلق ما يلزمه من قيمة، وعلى الإنسان أن يخلق قيمة كل موقف ،وتعدد القيم لا يخل إلى سواه ويرتد إلى وحده لذلك لكثرة القيم التي يواجهها الفرد ،فالقيمة هي إبداع وخلق فردي متصل.

ج)القيمة بين النسبية والإطلا ق:أي هل القيمة نسبية تخضع للتغير في الزمان والمكان والتطور خلال الزمان أم مطلقة لا تخضع للتغير أو التطور في المكان وخلال الزمان. وهناك أيضًا حلان في الفلسفة الغربية ،حيث يرى أنصار الحل الأول أن القيم نسبية، بينما يرى أنصار الحل الثاني أن القيم مطلقة، فشيللر مثلا يؤكد أن القيم مطلقة وأنها ثابتة لا تقبل التغير، فليست القيم نفسها هي التي

تتغير، بل الذي يتغير هو معرفتنا بهذه القيم ، وبالتالي فإن هذه المعرفة هي التي تعد نسبية.

د)القيمة كغاية في ذاتها أو وسيلة إلى غاية:

الحل الأول: إن القيم وسيلة إلى غاية غيرها ،ومن ممثليه المذهب النفعي الذي ذهب إلى أن المنفعة هو الخبر المطلق والضرر هو الشر المطلق، وبالتالي فإن السلوك الإنساني يكون خيرًا إذا حقق منفعة ويكون شرًا إذا أدى إلى ضرر.وكذلك البراجماتية التي انصرفت عن البحث عن الغايات إلى نتائج الأفكار، فالفكرة تكون صواب إذا تحولت إلى سلوك ناجح، وخطأ متى ما انتهت إلى سلوك فاشل ،وقيميًا أصبح الخير سلعة في الأسواق قيمتها لا تقوم في ذاتها، بل في الثمن الذي يدفع فيها ،يقول وليم جيمس إن الخير كورقة النقد الزائفة تظل صالحة للاستعمال حتى يثبت زيفها.

الحل الثاني: إن القيم غاية في ذاتها ،ومن ممثليه كانط الذي يرى أن الإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعده خيرًا مطلقًا أما ما سواه فليست خيرًا مطلقًا لأنها تستخدم لفعل الخير أو الشر، والإرادة الخيرة هي إرادة العقل وفقًا لمبدأ الواجب أي انتظار لمنفعة، وتطبيقًا لهذا وضع قاعدة الغائية التي مضمونها (عامل الإنسانية كفاية في ذاتها لا وسيلة إلى غاية غيرها)وذلك لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك ملكة الإرادة.

نظريـــــة الوجـــــود

تتناول مشكلة الوجود في مستوى كلي مجرد.

الوجود الكلي: فإذا كان العلم يتناول الوجود النوعي فيحث في القوانين النوعية التي تضبط حركة نوع معين من أنواع الوجود (علم الطبية، الفلك، النبات..)فإن نظرية الوجود تتناول الوجود ككل، مثل البحث في القوانين الكلية

التي تضبط حركة الوجود الشامل للطبيعة والإنسان، وتحديد العلاقة بين الله تعالى والإنسان والطبيعة.... وبالتالي فإن العلاقة بينهما علاقة تحديد لا إلغاء إذ الكل يحد الجزء ولا يلغيه.

الوجود المجرد: وإذا كان العلم يتناول الوجود العيني، فيبحث في الوقائع المعينة بذاتها زمانًا ومكانًا وبالتالي تخضع للتجربة والاختيار. فإن نظرية الوجود تتناول الوجود المجرد مثل البحث في المبادئ السابقة على التجربة التي يستند إليها العلم ذاته مثل أن للعالم وجود موضوعي مستقل عن وعي الإنسان وغير متوقف عليه ، وأن هناك قوانين حتمية تضبط حركة الأشياء والظواهر والناس والعلاقة بينهما علاقة جدلية إذ المعرفة الإنسانية قائمة على جدل العيني والمجرد أي الانتقال من العيني إلى المجرد ،ومن المجرد إلى العيني مرة أخرى من أجل تغييره.

المشاكل التي تتناولها نظرية الوجود:

أما أهم المشاكل التي تتكون منها نظرية الوجود فهي:

١- مشكلة طبيعة الوجود: أي هل الوجود ذو طبيعة مادية أم مثالية (روحية أو عقلية).

٢- مشكلة الوحدة والتعدد: أي هل الوجود واحد أم متعدد.

٣- المشكلة الميتافيزيقية: أي هل الوجود مقصور على الوجود المحدود بالزمان والمكان والمحسوس أم أن هناك وجود مطلق عن قيود الزمان والمكان وما هي العلاقة بينهما

وأهم الحلول التي قدمت لهذه المشاكل هي:

أولا: مذهب الوحدة: يرى أن هناك وجود حقيقي واحد أما التنوع الذي يبدو للخبرة الإنسانية العادية فهو مجرد تجليات مختلفة لهذا الوجود الواحد

ليس له أي وجود حقيقي ، أما طبيعة هذه الوجود فقد انقسم المذهب إلى قسمين:

أ)الوحدة المادية:يرى أن المادة وحدها ذات الوجود الحقيقي أما ما سواها (مثل الفكر أو الروح)فما هو إلا انعكاس للمادة ليس له وجود حقيقي. أهم ممثلي هذا المذهب المدرسة الأيونية في الفلسفة اليونانية حيث نجد طاليس يرجع جميع الأشياء إلى مبدأ واحد ظهر عنه وتقوم به كل شيء هو الماء ثم نجد انكسنيس يذهب إلى مبدأ الأشياء هو الهواء. ثم نجد هيرفليطس يرى أن الأشياء جميعًا صدرت عن مبدأ مادي هو النار.

وفي الفلسفة الحديثة نجد (دي لامتري)يرى أنه لا يوجد سوى المادة وأن التفكير ليس إلا مرحلة معقدة من التنظيم المادي وكذلك فيورباح الذي نفى أي وجود وراء الظواهر المحسوسة إذ لا يوجد إلا المادة التي هي وحدها ذات الوجود الحقيقي وهي جد لية أن تتطور من خلال صراع المتناقضات أما الفكر فليس إلا انعكاس لحركة تطور المادة.

ب)الوحدة الروحية :يرى أن الفكر والعقل أو الروح وحدة الوجود الحقيقي أما ما سواه (مثل الظواهر والأشياء المادة)فما هي إلا تجلي لهذا الفكر أو العقل ليس لها وجود حقيقي.

وفي الفلسفة اليونانية نجد المدرسة الايلية كممثل لهذا المذهب حيث نجد بارميندس يقول أنه ليس من المعقول أن تجئ الأشياء للوجود من العدم أو أنها تتحلل للعدم وانتهى إلى القول بأن الوجود واحد مستمر غير حادث ولا قابل للفناء واعتبر الحركة والتغير والتنوع مظاهر وهمية مصدرها خداع الحواس.

ثم نجد أفلاطون يرى أن وراء العالم المحسوس المتضمن للظواهر الحسية المتغيرة المتعددة يود عالم المثل المتضمن للمعاني المعقولة الثابتة الواحدة. وهو

وحده ذو الوجود الحقيقي أما هذا العالم المحسوس فما هو إلا ظلال وأشباح لعالم المثل ووضع هذا بأسطورة الكهف.

وفي الفلسفة الأوربية الحديثة يرى أن الفكر المطلق (المفارق لفكر الإنسان)هو الوجود الحقيقي الوحيد، وأنه محكوم بقانون الجدل. أما المادة فليست إلا تعبير عن الفكر المطلق المحكوم بالجدل. فهذا الفكر المطلق إذ يسير متطورًا يتبعه تطور المادة.

أما في الفكر الإسلامي فإننا نجد مذهب وحدة الوجود كمقابل لمذهب الوحدة الروحية فأبي عربي يرى أن ثمة وجودًا واحدًا فقط هو وجود الله تعالى أما الكثرة المشاهدة في العالم فهو على التحقيق تحكم به العقول القاصرة.

ثانيًا: المذهب الثنائي: يرى أن هناك وجودان حقيقيان يتساويان في الدرجة ويمكن أن نجد جذور لهذا المذهب في فلسفة أرسطو الذي يرى العالم يتألف من مبدأين أساسيين هما:

الصورة والمادة (الهيولي)فالصورة تعبر عن العق والهيولي هي المادة الأولى التي تشكلها الصور فتكون الأشياء والنفس في الإنسان هي صورة هذا الإنسان بينما البدن مادته. كما نجد ان ديكارت يرى أن عنصرين أساسيين في تكوين العالم وهما نوعان من (الجوهر)هما الجسم والعقل أما الخاصية المحددة للجسم أو المادة فهي الامتداد أي أن يكون له أبعاد.

أما الخاصية المحددة للعقل فهي الفكر والفكر المادي هما وحدهم الجوهران الموجدان في الكون وإليهما ترد جميع العناصر الأخرى الموجودة في العالم وهما لا يردان إلى شيء آخر. وإنما كل منهما مستقل قائم بذاته.

ثالثًا: مذهب التعدد: يرى أن هناك تعدد في الوجود الحقيقي:

أ)التعدد المادي:في الفلسفة اليونانية نجد أن امباد واقليس يرد الأشياء إلى ما أسماه الجذور الأربعة (الماء، النار، التراب والهواء)بالإضافة إلى مبدأ الحب والكراهية وهي متساوية في القيمة والخلود والألوهية. ثم نجد أن المدرسة الذرية حيث يقول ديموقريطس أن الحقيقة تنقسم إلى وجود (ذرات)ولا وجود (فراغ).وقد أخذ ابيقور بالمذهب الذري بعد أن أضاف بعض التغيرات عليه. أما في الفكر الإسلامي فإننا نجد ما يقارب مذهب التعدد في انتقال المذهب الذري إلى المتكلمين وأطلقوا عليه اسم (الجوهر الفردة)قال به المعتزلة وبعض مخالفوهم من أصحاب الأشعري مثل الباقلاني والجويني فاستخدموه كوسيلة

لإثبات وجود الله ولكنهم لم يكرروا ما قاله اليونان من أن الجوهر (حامل للعرض)أي أنه قائم بالعرض أو بدونه وبالتالي قائم بذاته بل عرفوه بأنه ما يقبل العرض أي أن الجوهر لا يقوم إلا بالعرض.

ب)التعدد الروحي: يعتبر ليبنتز المؤسس الحقيقي للمذهب ويرى أن الكون مركب من أجزاء لا تقبل القسمة هوة عبارة عن جواهر روحية أطلق عليها اسم الموانارات (ومعناها الأجزاء التي لا تتجزأ)ولا يمكن أن يتفاعل أي (موناد)مع أي موناد آخر إذ أن كل منها يتميز عن الآخر بشكل مطلق وإن كان يستطيع أن يعكس نشاط نظامًا تصاعديًا، والله هو الموناد الأعظم وينفرد كل موناد عن غيره من المونادات ولكن حاصل ترتيبهما هو نتيجة للتناسق الأزلي الذي أقامة الله من قبل.

المواقف المختلفة من الفلسفة في الفكر الإسلامي

مذهب الرفض المطلق:هذا المذهب يرى أن هناك تعارض بين الدين الإسلامي والفلسفة بصورة عامة والفلسفة اليونانية بصورة خاصة، إذ أن الفلسفة المعرفة حسنها هي الفلسفة اليونانية ،وأن هذا التعارض مطلق، وبالتالي فإن

الموقف الصحيح من الفلسفة هو الرفض المطلق ومن ممثلي هذا المذهب بعض متأخري الحنابلة كابن الصلاح في كتابه (الفتاوى).

تقويم:هذا المذهب كما ذكرنا مبني على أساس أن هناك تعارض بين الدين والفلسفة وهو غير صحيح للآتي:

•أنه قائم على فرضية أن الفلسفة تأخذ موقفًا موحدًا من جميع القضايا وأن هذا الموقف مناقض لموقف الدين منها بينما واقع الأمر قرره ابن تيمية في معرض رده على من قال أن الفلاسفة جميعًا قالوا بقدم العالم (أما نفي الفلسفة مطلقًا أو إثباتها فلا يمكن إذ ليس للفلاسفة مذهب معين ينصرونه ولا قول يتفقون عليه في الإلهيات والمعاد والنبوات ولا في الطبيعيات والرياضيات ا.

•كما أن هذا الموقف ظهر في فترة تحولت (الحكمة)من نشاط عقلي كلي مجرد إلى بحث في الغيبيات، فاختلطت بمعارف محرمة كالسحر والكهانة والشعوذة ،ويدل على هذا ربط متأخري الفقهاء بين الفلسفة وهذه العلوم المحرمة. يقول النووي (قد ذكرنا من أقسام العلم الشرعي، ومن العلوم الخارجة عنه ما هو محرم أو مكروه أو مباح فالمحرم كتعلم السحر فإنه حرام على المذهب الصحيح وبه قطع الجمهور وكالفلسفة والشعبذة (الشعوذ ة)والتنجيم وعلوم الطائعيين). وواضح أن هذه المعارف تمثل أنماط التفكير الأسطوري والخرافي التي تتناقض مع نمط التفكير الفلسفي والعلمي فض ً لا عن الدين.

•كما أن هذا المذهب يتفق مع راى بعض المستشرقين ، إذ يتخذ هؤلاء المستشرقين موقف أنصار هذا المذهب كدليل على إنكار أصالة الفلسفة الإسلامية.

المذهب النقدي:وهذا المذهب قائم على أنه ليس هناك تعارض مطلق بين الفلسفة بصورة عامة واليونانية بصورة خاصة، بل هناك أوجه اتفاق وأوجه

اختلاف، وفي حالة الاختلاف يكون الرفض، وفي حالـة الاتفـاق يكـون الأخـذ والقبول.

ابن تيمية:فابن تيمية مثلا لا يأخذ موقف موحد من الفلسـفة (المقصـود هنـا الفلسفة اليونانية)سواء بالرفض أو القبول بل يقسمها إلى ثلاثة أقسام:

١- الإلهيات (الميتافيزيقا): وهو يرفضه وأغلب رفضه للفلسفة ينصـب علـى هذا القسم منها.

٢- الطبيعيات: ويرى جواز الأمخذ به مع عدم ربطه بالإلهيـات (الميتـافيزيق ا)اليونانية، ويعتبره (غالبه كلام جيد وهو كلام كثير واسع ولهم عقـول ووعرفـوا بع وهم بقصدون به الحق لا يظهر عليهم فيه العناد ولكنهم جهال بالعلم الإلهي.

٣-الرياضيات: ويرى وجوب الأخذ به وبتعبيـره (ضـرورية لعلـوم الفـرائض وقسمة التركة. (وغيرها وبنـاءاً علـى هـذا لا يلغـي صـفة الإسـلامية عـن الإنتـاج الفكري لهؤلاء الفلاسفة بـل يقـرر (أنـه كـان فـي كـل مـن هـؤلاء مـن الإلحـاد التحريف بحسب ما خالف به الكتاب والسنة ولهم من الصـواب. (والحكمـة مـا وافقوا فيه ذلك)

الغزالي:كما أن الغزالي يأخذ نفـس الموقـف فيقسـم الفلسـفة اليونانيـة إلـى ثلاثة أقسام حسب تعارضها أو توافقها مع أصول الدين:

١- قسم يتعارض مع هذه الأصول لفظًا ومعنًا وحصره في ثلاث قضـايا هـي (قول الفلاسفة اليونانيين بقـدم العـالم وإنكـار البعـث الجسـدي وإنكـار علـم الله تعالى بالجزئيات.

٢- قسم يتعارض مع هذه الأصول لفظًا ويتوافق معها معنًا وحصره في سبعة شعرة قضة.

٣- قسم يوافق هذه الأصول لفظًا ومعنًا.

ثم يحدد الموقف من هذه الأقسام (قسم يجب التكفير فيه وقسم يجب التبديع به وقسم لا (يجب إنكاره أص ً لا).

ابن حزم الظاهري: أما ابن حزم الظاهري من أئمة مذهب أهل الظاهر (أحد مذاهب أهل السنة فيرى أن الفلسفة تتفق مع الدين في الغاية (إصلاح النفس)لذا يجب الأخذ بها (في حالة احتفاظ الفلسفة بهذه الغاية)فيقول (ان الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه ليس شيئًا غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤيدة إلى سلامتها في المعاد وحسن سياستها للمنزل والرعية وهذه نفسه لا غيره هو غرض السريعة، وهذا ما لا. (خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة).

المبحث الرابع: أنواع الفلسفة

١- الفلسفة المثالية

٢- الفلسفة الواقعية

٣- الفلسفة البرجماتية

٤- الفلسفة الطبيعية

٥- الفلسفة الوجودية

٦- الفلسفة الإنسانية

٧- الفلسفة الإسلامية

٨- الفلسفة الرأسمالية

٩ الفلسفة الجماعية

١٠-الفلسفات الحديثة

الفلسفة المثالية و الواقعية

الجدل السوفسطائي والحوار السقراطي والمناظرات في نقد المسلمات من أشكال الثقافة التي انتشرت في بلاد اليونان فنشأت الكثير من الحركات الفكرية المتناقضة ولكن أهمها وأكبرها الفلسفة المثالية ثم الواقعية. الفلسفة المثالية (Idealism)ورائدها أفلاطون الذي يرى - مثل أستاذه سقراط (٤٧٠ ق.م – ٣٩٩ ق.م)- أن القيم والفضائل ثابتة لا تتغير وأن التربية يجب أن تعتني بالتأمل والخيال بينما ترى المدرسة الواقعية ورائدها أرسطو (٣٨٤ ق.م – ٣٢٢ ق.م)- أن العناية بالحواس أهم من التركيز على الخيال وتتفق مع المثالية في كون الفضائل ثابتة. لا شك أن النزعة المثالية متأصلة في جذور الفكر الهندي والصيني مما

يعني أن المثالية لا تعني ميلاد مدرسة فكرية غير معروفة على الإطلاق قبل اليونان .

أعلت المدرسة الواقعية من شأن الحواس وأنزلت الفلسفة من سماء التأمل والُمثل إلى عالم الواقع والحواس وبذلك اتسعت ساحة المناهج التعليمية لأنها بدأت تشمل العلوم الفلكية والرياضية علاوة على العلوم الأدبية التقليدية. ترى المثالية طبيعة الإنسان على أنه يتكون من ثنائية الروح والجسد ولا بد من مراعاة هذه الثنائية لتنشئة الفرد بالشكل القويم. يجب أن تسمو التربية بالروح دون إهمال للجسم ولأن عالم المُثل هو غاية السمو الروحي فإن الفضائل حقائق مقبولة عالمياً والقيم الكبرى ثابتة لا تتبدل. يمثل الروح العالم اليقيني الأزلي أما عالم الجسد و المحسوسات فإنه عالم مؤقت خادع لذلك فإن الرقي الفكري خير من كسب المعاش. التأمل في عالم الروح مرحلة من مراحل الكمال.

قدمت الفلسفة المثالية للتعليم فكرة التوليد السقراطي الذي يقوم على إثارة العقل ودفعه للبحث الذاتي. "كان سقراط يقول بأنه يحترف صناعة أمه، فهي قابلة تولد النساء وتشهد مخاض الأولاد، وهو يُولد النفوس ويشهد مخاض الأفكار".

يهتم التعليم عند المثاليين بقضايا فلسفية تجريدية روحية كما أصبحت الطرق القديمة الرتيبة -القائمة على إعلاء شأن التفكير التجريدي وحفظ المعلومات- تحتل أوسع مساحة في المدارس .

أيَّد جون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤ م)المدرسة الواقعية لأنها أعطت الفكر النقدي مجالا أوسع ولأنها ترى أن التجربة والواقع والحواس -لا المثال والتجريد- أساس المعرفة وأسلم طريق للحصول على العلم، والبحث فيه، والاستفادة منه. الطفل كما يرى لوك صفحة بيضاء تستقي سطورها من مداد

تجارب الواقع. جاءت هذه الفلسفة لتؤكد على ضرورة دراسة الظواهر الطبيعية إلى جانب العناية بالرياضيات وسائر العلوم.

يعد القسيس جون آموس كومينوس (١٥٩٢-١٦٧٠ م)من رواد المدرسة الواقعية الحسية وهو فيلسوف تشيكي. كان كومينوس أول من ألف كتاباً مصوراً للأطفال سماه عالم المحسوسات المصورة، ولم يقتصر اهتمامه على الأطفال فقط إنما شمل به الأمهات، حيث أقام لهن مدرسة متخصصة لتثقيفهن.

قبل أكثر من أربعمائة سنة قدَّم كومينوس عمله المنهجي المبتكر في عالم الطفل عندما ألَّف كتابا عن عالم المحسوسات المصورة ليجعل الصورة من أهم أساليب تعليم الطفل في المدارس مع التركيز على تعليم الطفل حقائق الحياة وقد استخدم في كتابه "طريقة عرض الأشياء بدلاً من الكلمات والرموز وذلك بعرض الأشياء نفسها مصورة".

ولا عجب أن يراه الباحثون كأول مؤسس للتربية الحديثة الخاصة بالطفل وأنه معلم الأمم. وإلى هذا اليوم يعتز الأوربيون بهذا العَلم لأنه اعتنى بالتربية العقلية والأخلاقية على حد سواء علاوة على أنه وضع منهجه الحسي في التدريس فأثَّر لعدة قرون في الفكر التربوي العالمي .

رغم أن حياته المضطربة كانت مليئة بالمحن والاضطهاد إلا أنه أسعد أطفال العالم بوسائله التعليمية.

رسخت الواقعية منهج التجريب والنقد العلمي والشك المنهجي وشجعت المتعلم على ملاحظة الظواهر الطبيعية بصورة منتظمة ونادت بإعمال العقل في التحليل واستغلال الحواس للتوصل للحقائق اليقينية. عكس الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠م)جانباً من جوانب هذا المنهج في مقولته الشهيرة "أنا أفكر، وإذن فأنا موجود". لا يمكن الوصول للحقائق الدينية والدنيوية إلا من

خلال منهج الشك. المنهج الشكي هو الطريق الصحيح لمعرفة وجود الله، ولمعرفة الحياة، ولمعرفة الحقيقة.

وهكذا لم تفرق هذه المدرسة بين عالم المثل والروح وبين عالم الجسد والواقع ولم تتوسع في التأمل العقلي كما فعل أفلاطون. من محامد الواقعية كحركة فكرية أنها اهتمت بالتربية المهنية ودعت إلى ضرورة ربط المناهج التعليمية بالمجريات اليومية والحاجيات الحياتية الفعلية.

نقد الفلسفة المثالية

١- إهمال الجوانب المهارية والأنشطة الإنسانية الأخرى ، والتركيز على الجانب المعرفي.

٢- أعلت من شأن الروح، وأهملت أمر الجسد، ولذلك فهي ركزت على المعلومات والمعارف، وجعلت لها كياناً مستقلاً بعيداً عن اهتمام الطالب وميوله مما أدى إلى انفصال التلميذ والمدرس عن البيئة الاجتماعية والمادية التي يعيش فيها كل منهما.

٣- أما النقد الموجه إلى المنهج المثالي فهو أن هذا المنهج مصمم من أجل صقل العقل ، وصفاء الروح ، ونقل التراث الثقافي.وتقدم المواد الدراسية بصورة منطقية مرتبة لكنها لا تدرس على أساس فهم العلاقات فالتاريخ مثلاً يدرس بوصفه تاريخاً أي حسب التعاقب الزمني ، لا على أساس أنه منهج مشكلات الحاضر وتوقعات المستقبل، ولا يهتم أصحاب المنهج المثالي بتعلم المهارات لاعتقادهم بأن هذا التعلم يفسد التلميذ ويتلف عقليته. ولذلك فالمثاليون يضعون المنهج الدراسي ثابتاً مطلقاً غير قابل للتغيير ، وذلك إيماناً منهم بأن الطبيعة الإنسانية ثابتة لا تتغير.

نقد الفلسفة الواقعية

١–لم تهتم التربية الواقعية بالتلميذ وميوله ورغباته ، اعتقاداً منها أن الرغبات والميول ما هي إلا أمور أو نزعات طارئة وعارضة وهي أشياء متغيرة. لكن الحقائق والأساسيات العملية التي يحتويها المنهج هي أمور جوهرية لأنها ثابتة غير متغيرة.

٢– اعتمدت الثنائية إذ قسمت العالم على مادة وصورة، وأهملت الجانب الروحي للإنسان، وهدفت الواقعية إلى التكيف مع البيئة المادية دون الروحية.

٣– أن هناك من الحقائق ما لا يمكن للعقل أن يصل إليها عن طريق أدواته المعروفة وبهذا يكون العقل قاصراً.

أفلاطون و الفلسفة المثالية

أفلاطون (باليونانية Πλάτων :پْلاَتُونْ)(عاش بين ٤٢٧ ق.م – ٣٤٧ ق.م)فيلسوف يوناني قديم، وأحد أعظم الفلاسفة الغربيين، حتى أن الفلسفة الغربية اعتبرت أنها ما هي إلا حواشي لأفلاطون. عرف من خلال مخطوطاته التي جمعت بين الفلسفة والشعر والفن. كانت كتاباته على شكل حوارات ورسائل وإبيغرامات (ابيغرام :قصيدة قصيرة محكمة منتهية بحكمه وسخريه يعرف أرسطو الفلسفة بمصطلحات الجواهر ، فيعرفها قائلا أنها علم الجوهر الكلي لكل ما هو واقعي. في حين يحدد أفلاطون الفلسفة بأنها عالم الأفكار قاصدا بالفكرة الأساس اللاشرطي للظاهرة. بالرغم من هذا الاختلاف فإن كلا من المعلم و التلميذ يدرسان مواضيع الفلسفة من حيث علاقتها بالكلي ، فأرسطو يجد الكلي في الأشياء الواقعية الموجودة في حين يجد أفلاطون الكلي مستقلا بعيدا عن الأشياء المادية ، و علاقة الكلي بالظواهر و الأشياء المادية هي علاقة المثال(المثل)و التطبيق. الطريقة الفلسفية عند أرسطو كانت تعني الصعود من

دراسة الظواهر الطبيعية وصولا إلى تحديد الكلي و تعريفه ، أما عند أفلاطون فكانت تبدأ من الأفكار و المثل لتنزل بعد ذلك إلى تمثلات الأفكار و تطبيقاتها على أرض الواقع.

أفلاطون هو أرسطوقليس، الملقّب بأفلاطون بسبب ضخامة جسمه، وأشهر فلاسفة اليونان على الإطلاق. ولد في أثينا في عائلة أرسطوقراطية. أطلق عليه بعض شارحيه لقب "أفلاطون". يقال إنه في بداياته تتلمذ على السفسطائيين وعلى كراتيلِس ، تلميذ هراقليطس ، قبل أن يرتبط بمعلِّمه سقراط في العشرين من عمره. وقد تأثر أفلاطون كثيرًا فيما بعد بالحُكم الجائر الذي صدر بحقِّ سقراط وأدى إلى موته؛ الأمر الذي جعله يعي أن الدول محكومة بشكل سيئ، وأنه من أجل استتباب النظام والعدالة ينبغي أن تصبح الفلسفة أساسًا للسياسة ، سافر إلى جنوب إيطاليا ، التي كانت تُعتبَر آنذاك جزءاً من بلاد اليونان القديمة. وهناك التقى بالفيثاغوريين. ثم انتقل من هناك إلى صقلية حيث قابل ديونيسوس ، ملك سيراكوسا المستبد، على أمل أن يجعل من هذه المدينة دولة تحكمها الفلسفة. لكنها كانت تجربة فاشلة، سرعان ما دفعته إلى العودة إلى أثينا ، حيث أسَّس، في حدائق أكاديموس ، مدرسته التي باتت تُعرَف بأكاديمية أفلاطون. لكن هذا لم يمنعه من معاودة الكرة مرات أخرى لتأسيس مدينته في سيراكوسا في ظلّ حكم مليكها الجديد ديونيسوس الشاب، ففشل أيضًا في محاولاته؛ الأمر الذي أقنعه بالاستقرار نهائيًّا في أثينا حيث أنهى حياته محاطًا بتلاميذه.

فلسفة أفلاطون

شملت فلسفة أفلاطون موضوعات متعددة، وأهمها ما يلي:

١- نظريته في المعرفة من حيث مراحلها وكيفية تحصيلها.

٢- نظريته في المثل، وهي بحث عن الحقيقة المطلقة فيما وراء الطبيعة.

٣- نظريته في الطبيعة، وموضوعها الطبيعة، وتبحث في ظواهر الوجود من حيث هو مادة يلازمها ملازمة ضرورية كل من المكان والزمان.

٤- الأخلاق وتبحث في واجبات الفرد نحو غيره.

٥- السياسة وتبحث في واجبات الإنسان نحو المجتمع، وفيها وضع أفلاطون نظريته في الحكم الجمهوري، وفي المدينة الفاضلة، وهو ما يعرف بجمهورية أفلاطون.

أرسطو و الفلسفة الواقعية

ثاني أكبر فلاسفة الغرب بعد أفلاطون. مؤسس علم المنطق، وصاحب الفضل الأول في دراستنا اليوم للعلوم الطبيعية، والفيزياء الحديثة. أفكاره حول الميتافيزيقيا لا زالت هي محور النقاش الأول بين النقاشات الفلسفية في مختلف العصور، وهو مبتدع علم الأخلاق الذي لازال من المواضيع التي لم يكف البشر عن مناقشتها مهما تقدمت العصور. ويمتد تأثير أرسطو لأكثر من النظريات الفلسفية، فهو مؤسس البيولوجيا (علم الأحياء)بشهادة داروين نفسه، وهو المرجع الأكبر في هذا المجال. وشعره يعتبر أول أنواع النقد الدرامي في التاريخ، وتأثيره واضح على جميع الأعمال الشعرية الكلاسيكية في الثقافة الغربية وربما غيرها أيضا. ويرجع سبب هذا التأثير إلى أن أعمال أرسطو كانت شاملة، وتحيط بجميع الجوانب الحياتية، وتروق لجميع أنواع البشر والثقافات.

المجموعة الارسطوطالية

١-المنطق

٢- الطبيعة

٣- ما وراء الطبيعة(الميتافيزيقيا)

٤-الأخلاق و السياسة

٥- الخطابة والشعر

بعد موت أرسطو، استمر التقليد الفلسفي الارسطوطالي سائدا خلال الحقبة الهلنسية(الإغريقية)من خلال المدرسة المشائية التي أسسها ، وقد ساعد ظهور النزعات الانتقائية والكلاسيكية المحدثة خلال القرن الأول قبل الميلاد على تنصيب أرسطو كمرجعية فلسفية وحيدة لجميع الفلاسفة وخصوصا في المنطق والعلوم الطبيعية. أما في الفترة من القرن الثالث وما تلاه ، فقد كانت الفلسفية الاقلوطينية هي السائدة حينذاك ، وذلك لأنها ناسبت الحياة الدينية المسيحية التي انتشرت في ذلك العهد. وقد تبنى رجال الدين المسيحيين في عصر الدولة الرومانية والبيزنطية والإسلامية التوجه الأفلاطوني ، ونبذوا الفلسفة الارسطوطالية باعتبارها نوعا من الهرطقة. ومع ذلك فإن الفلسفة النصرانية(الاسكولاستية)في القرون الوسطى في أوروبا قد ظهرت وتطورت بفضل استيعاب الفلسفة الارسطوطالية بالرغم من محاربة رجال الدين ، وقد أدى هذا التقارب المشبوه بين النصرانية الارسطوطالية إلى فقدان الارسطوطالية لسمعتها الطيبة ، إلى أن أعيدت لها تلك السمعة مع بداية القرن التاسع عشر بفضل ظهور الفيلسوف الألماني هيغل الذي أعاد للفلسفة الارسطوطالية اعتبارها وجعل منها الأساس الذي قامت عليه الفلسفة الحديثة..

لقد أثر أرسطو كثيرا في مفكري العالم بعلم المنطق الصوري الذي جاء به و الذي يعتبر أول القواعد التي عرفتها البشرية و يمكن فيه أن نميز بين مجموعة من المفاهيم مثل: التصور و هو فكرة عامة تعبر عن مظهر من مظاهر الواقع كقولنا شجرة، إنسان... الحد: وهو اللفظ أو الكلمة التي نعبر بها عن التصورات. الكليات الخمس: وهي أساس القيام بالتعريف المنطقي وهي الجنس، الفصل

النوعي، النوع، الخاصة و العرض العام. يمكن التمييز بين نوعين من الاستدلال الأرسطي: مباشر و فيه تقابل القضايا وعكس القضايا.

الفلسفة البراجماتية و التقدمية

ترجع أصول الفلسفة البراغماتية (Pragmatism)إلى كتابات هريقليتس (٥٣٥ – ٤٧٥ ق.م)المفكر اليوناني وكونتليان (٣٥م – ٩٥ م)الخطيب الروماني و شارلز بيرس ووليم جيمس (١٨٤٢٠-١٩١٠ م). تسمى البراغماتية بالأدائية والذرائعية والنفعية والعملية. أفرزت الفلسفة البراغماتية لاحقاً الفلسفة التقدمية وهي مدرسة إصلاحية تؤكد على دور المدرسة على أن تكون مرآة مصغرة للبيئة لأنها يجب أن تعكس أنشطة الحياة خارج أسوار المدرسة في منظومة ديناميكية متكاملة متجانسة. ربطت هذه الفلسفة التربية بخدمة المجتمع مع إعطاء المتعلم قدرا كبيرا من الحرية في اختيار ممارساته. رسخ جون ديوي معالم هذه النظرية ودفع بها إلى عالم الشهرة والأضواء حتى غدت من أكثر المدارس الفلسفية انتشاراً في العالم الغربي والعربي. وقام إسماعيل القباني (١٨٩٨ – ١٩٦٣ م)–المربي المصري- ببذل جهودٍ علمية وعملية ضخمة لنشر هذه الفلسفة في مصر وسائر أرجاء الوطن العربي ونذر حياته الحافلة لذلك الغرض وجعلها من أولويات التربية العربية المعاصرة.

تدور جميع محاور المدرسة التقدمية حول مفهوم الخبرة والممارسة وخطوات التفكير العلمي القائمة على مهارة حل المشكلات (Problem-Solving Skills)وخدمة المجتمع الديمقراطي وتبني مبدأ المشاريع كوسيلة من وسائل التعلم. وتؤكد أيضاً على ضرورة تجاوز الماضي والمتعلم أحوج ما يكون إلى ثقافة اليوم والغد يأخذ منها على قدر حاجته للحياة الفاعلة المفعمة بالخبرات الناجحة. لا شك أن هذه المدرسة قامت بثورة فكرية تاريخية ضد

المدارس التقليدية التي اهتمت بالمعلومات وقللت من شأن المهارات. لا تؤمن هذه المدرسة بثبات القيم بل الأخلاق نسبية تتحدد وفق قناعات المجتمع فالقيم تتفاوت حقيقتها حسب وضع وزمن المجتمع وقناعات الفرد. من هنا فلا حاجة كبيرة للدين والموضوعات النسبية في المناهج و المناشط التعليمية. أهم محور في هذه الفلسفة أن الطريق لكسب المعرفة يكون بالممارسة الحسية ولا يتحقق بالمدارسة التأملية .

مهدت الفلسفة البراغماتية للتربية التقدمية (Progressivism)ويعتبرها البعض التطبيق التربوي لها. ظهرت هذه المدرسة في أمريكا في بداية القرن العشرين وأبرز روادها هو الفيلسوف والمربي الشهير: جون ديوي. نشطت الحركة التقدمية واكتسحت الساحة التربوية الأمريكية في الفترة ما بين ١٩٢٠-١٩٤٥م. دعت هذه الحركة الضاغطة إلى دعم العملية التعليمية بمزيد من الجهود الإنسانية والطاقات المتخصصة، والإمكانات المتاحة. من الواضح أن الحركة التقدمية تجاوزت الجدل الفلسفي النظري وأنزلت الفلسفة من برج الجدل العالي إلى واقع الناس الفعلي. لفترة طويلة كانت الفلسفة تائهة في دهاليز المثاليات ولم تر نور العمل الإجرائي إلا قليلاً، وكثيرا ما كانت الأفكار تحتقن ثم تختنق في عروق الفلاسفة لأنها تغذت بالنظريات من دون أن تعرف طريقها إلى عالم التجارب.

جاءت المدرسة التقدمية كثورة عارمة على سلبيات النظام التعليمي التقليدي العقيم الذي يقوم على التمحور حول المعلم والكتاب المقرر وطرائق التعليم الجامدة. أكدت المدرسة التقدمية على الآتي:

١- الخبرة المباشرة مع البيئة المحيطة أفضل مناخ للتعلم. فلسفة التربية تسند إلى قاعدة أساسية وهي أن التعلم الفعال ينتج من خبرات تعليمية ممتعة قائمة على مبدأ الإبداع وحل المشكلات.

٢-الاعتماد على الكتاب المدرسي والمنهج والتقوقع في إطاره لا يناسب المتعلمين إذ أن التعلم الجيد يجب أن يقوم على أساس مبدأ الحرية والمرونة والخبرة والشمول.

٣-المعلم كالموجه الإداري الذي يتيح ويوفر الأجواء المناسبة للتعليم من خلال طرح الأسئلة وتوجيه اهتمامات المتعلمين إلى الميادين الإنتاجية.

٤- مراعاة الفروق الفردية لكل متعلم بحيث يتعلم الطالب كيف يسأل عن البيئة المحيطة به ويستفيد منها وهذه من أهم المهارات الحياتية.

٥-المدرسة عليها أن لا تنحصر في نفسها وعليها أن لا تنعزل عن المحيط الاجتماعي الخارجي الذي يحيط بالمدرسة واليوم ذهب بعض رواد المدرسة التقدمية إلى أبعد من أطروحات جون ديوي حيث اقترحوا: أن تكون جميع البرامج الدراسية من المواد التي يريد المتعلم دراستها ويرغب تعلمها ومن الواضح أن هذا التوجه الجديد عليه انتقادات كثيرة.

٦-جميع العلوم والقيم نسبية متغيرة والمدارس يجب أن تركز على أسلوب حل المشكلات وأن تقوم بتزويد المتعلم بالمهارات التي تساعده على التغيير لا المعلومات التي قد تتغير في المستقبل.

جون ديوي (١٨٥٤- ١٩٥٢)

ولد جون ديوي بمدينة (برلنجتون_ولاية فيرمونت)في الولايات المتحدة الأمريكية وقد تلقى تعليمه في (جامعة فيرمونت)ثم انتقل إلى جامعة (جون هوبكنز)فحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة .وهو مربي وفيلسوف وزعيم

من زعماء الفلسفة البراغماتية ،ويقال انه هو من أطال عمر هذه الفلسفة واستطاع أن يستخدم بلباقة كلمتين قريبتين من الشعب الأمريكي هما(العلم و الديمقراطية(فقد كان ديوي يطمح لبناء مجتمع ديمقراطي وفلسفة علمية فهو يطمح لوضع توازن فيه قيمة الفرد مع قيمة الجماعة والمجتمع. وبرأي ديوي أن النظام الصحيح هو الذي يحقق المرونة بعلاقة الفرد بالمجتمع الذي ينتمي إليه ويعيش فيه ، وقد تجلت عبقرية جون ديوي في ربطه ربطاً واعيا بين التربية والمجتمع والحياة ،فالحياة تطورت في أوروبا وأصبح المجتمع الأمريكي مجتمع صناعي وبرأيه أن المدرسة يجب أن تكون مجتمع صغير تدب فيه الحياة ، ويدعو ديوي إلى التربية المستمرة التي لا تتوقف عند سن معين فالتربية من المهد إلى اللحد فهي ليست جرعة تعطى مرة واحدة والى الأبد بل هي بحاجة إلى الاستمرار لان العلم لديه دائما شيء جديد يوافينا به. وله نظرية ركز فيها على أربعة نقاط أساسية وهي....التعلم من خلال العمل والعمل اليدوي وحل المشاكل بطريقة سيكولوجية دون جرح مشاعر الطلاب وكذلك يرى بأن المدرسة هي مختبر وليست قاعة محاضرة. ويرفض ديوي نظرية (جون لوك)التي ترى بأن ((الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء خالية من الكتابة))فالعلاقة الصحيحة برأي ديوي قائمة على التفاعل وهذا يعني أن طريقة التدريس الملائمة هي التي تعتمد على الحوار وحل المشكلات والتعلم الذاتي ، والفكر الحقيقي لديوي يبدأ من موقف إشكالي من عقدة أو عقبة تعترض مجرى التفكير فالطبيعة تتغير باستمرار وتغتني وتزداد ثراء وتغير الفكر معها وهكذا فان العملية مستمرة فلا حقائق مطلقة ولا المعرفة ثابتة فكل شيء يعتريه التغير.ولقد وضع ديوي كتاب سماه ((كيف نفكر وكيف نحل المشاكل))ووضع خمس مراحل لحل المشكلة وهي

١- الشعور بالمشكلة ٢- تعريف المشكلة وتحديدها ٣- وضع الفرضيات واقتراح الحلول ٤-التحقق من التجربة أي اختبار الفرضيات ٥-الوصول إلى النظرية والتعميم.

لقد أكد ديوي على العلاقة الوثيقة بين التقدم العلمي والنظام الديمقراطي ولقد استفادت أمريكا من أفكار جون ديوي في موضوع التربية وجذب العقول واستقطاب كل علماء الأرض ، ويعتبر ديوي الفلسفة سلطة تشريعية مهمتها نقض القيم الحاضرة واقتراح قيم جديدة تواكب التغيرات الحاصلة في الحياة ومن مهمة الفلسفة أيضا تفسير نتائج العلم الاختصاصي.

لقد كانت حياة جون ديوي تعج بالنشاط والحركة ، حيث تعدى تأثيره الولايات المتحدة الأمريكية وامتد إلى بقية العالم فترجمت كتبه إلى لغات عديدة واستشارته الحكومة الروسية عقب ثورتها ليضع نظامها التعليمي على أسس تقدمية ، وزار محاضرا كلا من اليابان ، الصين ، تركيا ، المكسيك ، وكانت لنظرياته وطرائقه أعمق الأثر في توجه التربية في سائر الأمم الناطقة باللغة الانكليزية والمتأثرة بثقافتها.

الفلسفة الطبيعية

هناك العديد من البواعث التي دفعت المفكرين إلى بلورة المدرسة الطبيعية (Naturalism)في أواخر عصر النهضة بعد اضمحلال التعليم وبعد أن "انتشر الزهد وسادت النزعة الدينية وضعفت الحركة الإنسانية".

ظهرت الفلسفة الطبيعية لتنادي بالرجوع إلى المناشط التعليمية التي تتماشى مع القوانين الطبيعية الأصيلة كتشجيع الخبرات المباشرة والرحلات الميدانية. من هنا فإن العقاب البدني يتنافى مع أبجديات هذه الفلسفة القائمة على تشجيع الذاتية ورفض التعسف الذي يقمع تنمية الميول الطبيعية للطفل.

اهـتم جـان جـاك روسـو Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778م) بالبُعد الإنساني وأخذ في بلورة الفلسفة الطبيعية وذلك في كتابه إميـل فرسم للتربويين مسار التعليم ورسخ دور الطبيعة لا المدرسة في تنميـة الأطفـال. قصة إميل تجسـد أهميـة الطبيعـة فـي تربيـة الطفـل تربيـة صـحيحة تحـرره مـن المدارس والأنشطة الصفية التي تُكَبل النفس بقيود كثيرة، وتكبل الفكر بكوابح عديدة، وتمنع الطفل مـن الانطـلاق والـتعلم والتمتـع بالعـالم الفسـيح مـن حولـه والذي يحتوي على خبرات ثرية تفـي بحاجتـه وتلبـي طموحاتـه. طالـب روسـو بتلبية احتياجات الطفل وضرورة إزالة العقبات التي تواجهه وفقا لمتطلبـات بيئتـه على أن لا تتنافى طرائق التعليم مع حرية الطفل ونموه .

يري بعض الباحثين في مجال الطفولة أن جان جاك روسو من الذين أحدثوا تغييراً هاماً في النظرة إلى الطبيعة الإنسانية وحاجات المجتمع وأنه من أوائل مَـن نادى بالتعلم الذاتي دون فرض أو إكراه وعليه فإن حرية الطفل وحقه في التعبير وعـدم إرهاقـه بالمسـئوليات مـن أهـم المبـادئ التربويـة التـي تتفـق مـع الطبيعـة وقوانينها فالطبيعة تسمح بالنمو الحر الطليق فينمو الطفل وفق فطرته الخيرة.

جان جاك روسو من الفلاسفة غير المنصفين للمرأة ففي كتابه إميـل يقـول: (المرأة وجدت خصيصاً لإسعاد الرجل.. وإذا كان علـى الرجـل أن يسـعدها فـي المقابل فإن ذلك أقل أهمية ففضيلته تكمن في أنه قوي. بـل كـان روسـو يعتقـد بوجود فوارق في (الطبيعة الأخلاقية) بـين الجنسـين. فهنـاك قـيم خاصـة بـالمرأة وأخرى خاصة بالرجل، ومن أجل ذلك طالـب بـأن يكـون تعلـيم المـرأة موجهـاً للهدف من وجودها وهو إسعاد الرجل. الليبراليـون... يجمعـون علـى أنـه بمـا أن المرأة لم تحظ بالقدر المساوي من التعليم والتنشئة الاجتماعية ذاتها التي حظـي بها الرجل، فإننا لا يمكن أن نجزم بوجود فرق جوهري بين الجنسين. والواقع أن

التطبيق الغربي رغم عدم مثاليته في بعض الجوانب، أثمر ازدهاراً حضارياً ورفاهية لم تعرفها البشرية عبر تاريخها المرأة المثقفة عند روسو وبال على زوجها وأسرتها ومجتمعها وعليها أن تأخذ من التعليم قدراً محدوداً كي ترعى منزلها فقط كأن تتعلم الطهي والتطريز والموسيقى.

يتفق هربرت سبنسر (١٨٢٠ – ١٩٠٣)مع الفلسفة الطبيعية في كثير من مسلماتها ولكنه نادى بأهمية العقاب بما يتماشى مع الطبيعة كطريقة لتعليم الطفل.

من منظور الفلسفة الطبيعية نجد أن الطبيعة قادرة على تشكيل النفس الإنسانية السوية كي تتكيف مع المجتمع. نادت هذه الفلسفة بضرورة احترام الفروق الفردية وحماية الطفل من الضغوط المجتمعية التي تحدث باسم التنشئة وتمارسها الأسرة أو المدرسة دون اعتبار لذاتية الفرد. أنصار هذا المذهب مثل يوحنا هنري بستالوزي (١٧٤٦ – ١٨٢٧ م)وفردريك فروبل (١٧٨٢ – ١٨٥٢م)وروسو وسبنسر عملوا على إرساء دعائم تربوية ذات صبغة نفسية للتعامل مع الأطفال على أساس تشجيع واحترام حرية الطفل في كيفية تنمية الملكات النفسية والعقلية والجسدية. التعليم المدرسي يُفسد النفس الخيِّرة للمتعلم ويفسد طبيعته السوية فالواجب أن نعرف المراحل العمرية والمناشط التعليمية المناسبة لسيكولوجية النمو في كل مرحلة. وبما أن الطبيعة والخبرات التي تتناغم معها هي أساس التعامل مع النفس فإن الطبيعة وكل ما ينسجم مع نواميسها هي مصدر المعرفة ومنها نستقي أصول التربية وبالتالي فإن الضغوطات الخارجية مثل الواجبات المدرسية والاختبارات تعكر صفو النمو الطبيعي .

جان جاك روسو (١٧١٢- ١٧٧٨)

فيلسوف فرنسي، كان أهم كاتب في عصر العقل. وهو فترة من التاريخ الأوروبي، امتدت من أواخر القرن السابع عشر إلى أواخر القرن الثامن عشر الميلاديين. ساعدت فلسفة روسو في تشكيل الأحداث السياسية، التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية. حيث أثرت أعماله في ا لتعليم والأدب والسياسة. حياته المبكرة. وُلد روسو في مدينة جنيف فيما يُعرف الآن بسويسرا. وكانت أسرته من أصل بروتستانتي فرنسي، وقد عاشت في جنيف لمدة مائتي عام تقريبًا. توفيت أمه عقب ولادته مباشرة، تاركة الطفل لينشأ في كنف والده، الذي عُرف بميله إلى الخصام والمشاجرة. ونتيجة لإحدى المشاجرات عام ١٧٢٢م، اضطر والد روسو إلى الفرار من جنيف. فتولى عم الصبي مسؤولية تربيته. وفي عام ١٧٢٨م، هرب روسو من جنيف، وبدأ حياة من الضياع، ومن التجربة والفشل في أعمال كثيرة. ولكنه كان دائمًا تستهويه الموسيقى. وظل لسنوات مترددًا بين احتراف الكتابة أو الموسيقى. وبعد وقت قصير من رحيله عن جنيف، وهو في الخامسة عشرة من عمره، التقى روسو بالسيدة لويز دي وارنز، وكانت أرملة موسرة. وتحت تأثيرها، انضم روسو إلى الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. ومع أن روسو كان أصغر من السيدة دي وارنز باثني عشر أو ثلاثة عشر عامًا، إلا أنه استقر معها بالقرب من مدينة شامبيري، في دوقية سافوي. وقد وصف سعادته بعلاقتهما في سيرته الذاتية الشهيرة اعترافات التي كتبت في عام ١٧٦٥ أو ١٧٦٦م - ١٧٧٠م، ونُشرت عامي ١٧٨٢م و ١٧٨٨م، ولكن العلاقة لم تدم، فقد هجرها روسو أخيرًا عام ١٧٤٠م. وفي عام ١٧٤١م أو ١٧٤٢م، كان روسو في باريس يجري وراء الشهرة والثروة، وقد سعى إلى احتراف الموسيقى. وكان أمله يكمن في وضع نظام جديد للعلامات والرموز الموسيقية قد كان ابتكره. وقدم

المشروع إلى أكاديمية العلوم، ولكنه أثار قدرًا ضئيلاً من الاهتمام. في باريس، اتّصل روسو بالفلاسفة وهي جماعة من مشاهير كتاب وفلاسفة العصر. وحصل على التشجيع المادي من مشاهير الرأسماليين. ومن خلال رعايتهم، خدم روسو أمينًا للسفير الفرنسي في البندقية خلال عامي ١٧٤٣، ١٧٤٤م. كانت نقطة التحول في حياة روسو عام ١٧٤٩م، حين قرأ عن مسابقة، تكفّلت برعايتها أكاديمية ديجون، التي عرضت جائزة مالية لأحسن مقال عن الموضوع، وهو ما إذا كان إحياء النشاط في العلوم والفنون من شأنه الإسهام في تطهير السلوك الأخلاقي. وما أن قرأ روسو عن المسابقة حتى أدرك المجرى الذي ستتّجه إليه حياته. وهو معارضة النظام الاجتماعي القائم، والمضيّ فيما بقي من حياته في بيان الاتجاهات الجديدة للتنمية الاجتماعية. وقدم روسو مقاله إلى الأكاديمية تحت عنوان: بحث علمي في العلوم والفنون عام ١٧٥٠ أو ١٧٥١م، حمل فيه على العلوم والفنون لإفسادها الإنسانية. ففاز بالجائزة، كما نال الشهرة التي ظل ينشُدها منذ أمد بعيد. حياته المتأخرة. عندما تحول روسو إلى المذهب الكاثوليكي، خسر حقوق المواطنة في جنيف. ولكي يستعيد هذه الحقوق تحول مرة أخرى عام ١٧٥٤م إلى المذهب البروتستانتي. وفي عام ١٧٥٧م اختلف مع الفلاسفة؛ لأنه استشعر منهم الاضطهاد. وتتسم آخر أعمال روسو بالإحساس بالذنب وبلغة العواطف. وهي تعكس محاولته للتغلب على إحساس عميق بالنقص، ولاكتشاف هويته في عالم كان يبدو رافضًا له. حاول روسو في ثلاث محاورات صدرت أيضًا تحت عنوان قاضي جان جاك روسو كُتبت في المدة بين عامي ١٧٧٢ - ١٧٧٦م، ونُشرت عام ١٧٨٢م، حاول الرد على اتهامات نقاده، ومن يعتقد أنهم كانوا يضطهدونه. أما عملُه الأخير، الذي اتسم بالجمال والهدوء، فكان بعنوان أحلام اليقظة للمتجول الوحيد (كُتبت بين عامي ١٧٧٦ و١٧٧٨م، ونُشرت عام

١٧٨٢م). كذلك، كتب روسو شعرًا ومسرحيات نظمًا ونثرًا. كما أن له أعمالاً موسيقية من بينها مقالات كثيرة في الموسيقى ومسرحية غنائية (أوبرا)ذات شأن تسمى عرّاف القرية، ومعجم الموسيقى (١٧٦٧م)، ومجموعة من الأغنيات الشعبية بعنوان العزاء لتعاسات حياتي (١٧٨١م). وفضلاً عن ذلك، كتب روسو في علم النبات، وهو علم ظل لسنوات كثيرة تتوق نفسه إليه

أفكاره. قام روسو بانتقاد المجتمع في رسائل عديدة. ففي رسالته تحت عنوان: بحث في منشأ وأسس عدم المساواة (١٧٥٥م)، هاجم المجتمع والملكية الخاصة باعتبارهما من أسباب الظلم وعدم المساواة. وكتابه هلويز الجديد (١٧٦١م)مزيج من الرواية الرومانسية والعمل الذي ينتقد بشدة زيف المبادئ الأخلاقية التي رآها روسو في مجتمعه. وفي كتابه العقد الاجتماعي (١٧٦٢م)، وهو علامة بارزة في تاريخ العلوم السياسية، قام روسو بطرح آرائه فيما يتعلق بالحكم وحقوق المواطنين. وفي روايته الطويلة إميل (١٧٦٢م)أعلن روسو أن الأطفال، ينبغي تعليمهم بأناة وتفاهم. وأوصى روسو بأن يتجاوب المعلم مع اهتمامات الطفل. وحذر من العقاب الصارم ومن الدروس المملة، على أنه أحس أيضًا بوجوب الإمساك بزمام الأمور لأفكار وسلوك الأطفال. كان روسو يعتقد أن الناس ليسوا مخلوقات اجتماعية بطبيعتهم، معلنًا أن من يعيشون منهم على الفطرة معزولين عن المجتمع، يكونون رقيقي القلب، خالين من أية بواعث أو قوى تدفعهم إلى إيذاء بعضهم بعضًا. ولكنهم ما إن يعيشوا معًا في مجتمع واحد حتى يصيروا أشرارًا. فالمجتمع يُفسد الأفراد من خلال إبراز ما لديهم من ميل إلى العدوان والأنانية. لم يكن روسو ينصح الناس بالعودة إلى حالة من الفطرة. بل كان يعتقد أن الناس بوسعهم أن يكونوا أقرب ما يكونون إلى مزايا هذه الحالة، إذا عاشوا في مجتمع زراعي بسيط، حيث يمكن أن تكون الرغبات

محدودة، والدوافع الجنسية والأنانية محكومة، والطاقات كلها موجهة نحو الانهماك في الحياة الجماعية. وفي كتاباته السياسية، رسم روسو الخطوط العريضة للنظم التي كان يعتقد، أنها لازمة لإقامة ديمقراطية يشارك فيها كافة المواطنين. يعتقد روسو أن القوانين يتعيّن عليها أن تعبر عن الإرادة العامة للشعب. وأي نوع من الحكم يمكن أن يكتسب الصفة الشرعية مادام النظام الاجتماعي القائم إجماعيًا. واستنادًا إلى ما يراه روسو، فإن أشكال كافة الحكم تتجه في آخر الأمر إلى الضعف والذبول. ولا يمكن كبح التدهور إلا من خلال الإمساك بزمام المعايير الأخلاقية، ومن خلال إسقاط جماعات المصالح الخاصة. وقد تأثر روبسْبيير وغيره من زعماء الثورة الفرنسية بأفكار روسو بشأن الدولة، كما أن هذه الأفكار كانت مبعث إلهام لكثير من الاشتراكيين وبعض الشيوعيين. نفوذه الأدبي. مهد روسو لقيام الرومانسية، وهي حركة سيطرت على الفنون في الفترة من أواخر القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلاديين؛ فلقد ضرب روسو، سواء في كتاباته أو في حياته الشخصية، المثل على روح الرومانسية، من خلال تغليبه المشاعر والعواطف على العقل والتفكير، والنزوة والعفوية على الانضباط الذاتي. وأدخل روسو في الرواية الفرنسية الحب الحقيقي المضطرم بالوجدان، كما سعى إلى استخدام الصور الوصفية للطبيعة على نطاق واسع، وابتكر أسلوبًا نثريا غنائيًا بليغًا. وكان من شأن اعترافاته أن قدمت نمطًا من السير الذاتية التي تحوي أسرارًا شخصية.

الفلسفة الوجودية

تؤمن الفلسفة الوجودية Existentialism بالحرية الإنسانية المطلقة في الحياة وهي بالتالي ثورة حقيقية متواصلة على كل القيم المتوارثة وجميع

الفلسفات السابقة. الوجودية "رؤية فلسفية للوجود الإنساني، ظهرت في أوربا – عقب الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ – ١٩١٨ م)– في ألمانيا أولاً ثم في فرنسا".

لا يساورنا شك في أن الوجودية كنظرية وتطبيق ليست حركة جديدة بل جذورها في هذا المضمار ضارب في القدم وعندما تحررت أوربا من سلطة الكنيسة أصبح المفكر لا يخاف من نشر خواطره الخطيرة فاستغل البعض أجواء الحرية لنسف كل الحدود الدينية وجميع السدود المجتمعية. تنقسم هذه المدرسة إلى قسمين: القسم الديني المؤمن بالنصرانية، والقسم الملحد. القاسم المشرك بين القسمين أنهما يحاولان فلسفياً بيان ماهية الوجود الإنساني. الوجودية الملحدة هي المعروفة والأكثر شهرة في الثقافة العربية والعالمية ولقد تلقفها –للأسف– مجموعة غير قليلة من المسلمين ضمن سلسة الاختراق الثقافي الإيديولوجي، ونحن هنا سنتعرض لمرتكزات هذا القسم مع بيان مجمل للتطبيق التربوي. تلغي هذه الفلسفة خصوصيات الإنسان ككائن اجتماعي يتأثر بمعطيات المجتمع فلا يمكن أن يتغافل عن محيطه الذي يعيش فيه كما أن النظرة الوجودية تحرم الإنسان من الصلة الروحية بخالقه فلا تعطي أي وزن للمضامين الدينية .

يقوم هذا المذهب الذي نبت في أوربا على فكرة أساسية تنص على أن "الوجود الإنساني الذي هو الحقيقة اليقينية الوحيدة... ولا يوجد شيء سابق عليها، ولا بعدها، وتصف الوجودية الإنسان بأنه يستطيع أن يصنع ذاته وكيانه بإرادته ويتولى خلق أعماله وتحديد صفاته وماهيته باختياره الحر دون ارتباط بخالق أو بقيم خارجة عن إرادته، وعليه أن يختار القيم التي تنظم حياته". "ترجع بذور مذهب الوجودية إلى الكاتب الدانمركي كيركا جورد ١٨١٣–١٨٥٥م وقد نمى آراءه وتعمق فيها الفيلسوفان الألمانيان مارتن هيدجر الذي ولد عام ١٨٨٩م،

وكارك يسبرز المولود عام ١٨٨٣م. وقد أكد هؤلاء الفلاسفة على أن فلسفتهم ليست تجريدية عقلية، بل هي دراسة ظواهر الوجود المتحقق في الموجودات".

الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر أكبر منظر لهذه المدرسة التي لا تقيم وزناً للدين والقيم الثابتة. انتشرت أفكاره في النصف الثاني من القرن العشرين وخاصة في ميدان القصة والشعر. من نتائج التحرر التام من أنظمة المجتمعات: الدعوة العلنية للإباحية الجنسية، وتسفيه الأديان، والاستهتار بالمبادئ العامة، وتقديس الإنسان، وقمع الحِس الجماعي، ونبذ مكارم الأخلاق. استغلت الحركة الصهيونية هذا المذهب الهدام لزعزعة النظام وتحقيق مآربها الضالة.

تظهر الملامح التربوية الرئيسية في الفلسفة الوجودية في النقاط التالية:

"تكون الفلسفة أكثر فائدة إذا بنيت على الحقيقة" كما يقول سارتر فالمعرفة الحدسية أساس الفلسفة الكلية.

الإنسان هو الغاية في الحياة. الحياة رحلة يبحث فيها الإنسان عن إجابة للأسئلة المحيرة كي يسعد ولا يستبد به الشك .

التربية بكل مناهجها التعليمية وأنشطتها الفصلية يجب أن تحقق ذاتية الفرد لا أهداف المجتمع.

التحرر من الأخلاق أساس السلوك البشري كله .

تشجيع الشك في كل المسلمات، وتمجيد العقل، والترحيب بالحوار بلا حدود.

لا تعترف الوجودية بالحق المطلق والفضائل الأخلاقية بل هي العدو اللدود للعقل وللوجود.

"تنكر الوجودية على المعلم استخدام العقاب أو التوبيخ أو الإذلال حتى لو كان الطالب مخطئاً لأن أهمية التربية ليست بحجم المادة التي يتعلمونها بل بمقدار أو بكيفية الاستفادة مما يتعلمون".

المتعلم هو محور الحركة التعليمية وجميع الخبرات التثقيفية.

"المدرسة في رأي الفلاسفة الوجوديين مسئولة عن فتح المجال أمام التلاميذ للبحث والتدقيق في أي مجال يرغبونه".

"لقد أجادت الوجودية استخدام الفن والأدب، بما في ذلك المسرح في نشر فلسفته".

الجانب العملي المستمد من الواقع المادي هو الطريق المؤدي إلى صياغة الشخصية الإنسانية المؤمنة بذاتها، المستقلة عن غيرها. تهاجم الوجودية التعليم المهني والتخصصي إذا كان يقيد مستقبل الإنسان لأنه يقلل فرص الاختيار للعمل وهذا يخدم المجتمع لا الفرد .

لقد جاءت التربية الوجودية بعد مخاض طويل واضطراب كبير لتعالج الفوضى التي أصابت أوربا الصناعية بعد اشتعال الحروب الطاحنة وفشل الدين النصراني في إيجاد إجابة وافية واستجابة مقنعة لقضايا العصر. نجحت الوجودية في جوانب عديدة في توجيه سهام النقد للحضارة الغربية وتوجهاتها الفكرية. جاءت النظرية الوجودية لتحل المشكلات بمنهج الشك ولتبدد الحيرة في النفوس ولكن الأمر ازداد غموضاً واضطرابا فقام الغربيون بتفنيدها. الباحث المسلم لا يمكن أن يغض الطرف عن خلل وتحلل الفلسفة الوجودية في ميدان الاعتقاد والعمل لأنها من أخطر المذاهب التي تنخر جيل الشباب خاصة وتدفع بهم إلى هاوية الشرك، والقنوط، والعزلة فكيف تطمئن القلوب، وتقر النفوس؟ لا ريب أن الملحد الذي ينكر خالقه قد جحد دلالات العقل، وأنكر شواهد

الفطرة، وأهمل مسلمات الحواس، وجهل الأخبار الصادقة المتواترة، وجميعها آيات بينات تشهد بوجود الخالق.

جون بول سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠ م)

هو فيلسوف وروائي ومؤلف مسرحي فرنسي. بدأ حياته العملية أستاذاً. درس الفلسفة في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية. حين احتلت ألمانيا النازية مع فرنسا، انخرط سارتر في صفوف المقاومة الفرنسية السرية .بعد الحرب أصبح رائد مجموعة من المثقفين في فرنسا. وقد أثرت فلسفته الوجودية، التي نالت شعبية واسعة، على معظم أدباء تلك الفترة. منح جائزة نوبل للآداب عام ١٩٦٤- تميزت شخصياته بالانفصال عنه وبدت وكأنها موضوعات جدال وحوار أكثر منها مخلوقات بشرية، غير أنه تميز بوضع أبطاله في عالم من ابتكاره .لم يكن سارتر مؤلفاً مسرحياً محترفاً، وبالتالي فقد كانت علاقته بالمسرح عفوية طبيعية. وكان بوصفه مؤلفاً مسرحياً، يفتقر أيضاً إلى تلك القدرة التي يتمتع بها المحترف بالربط بين أبطاله وبين مبدعيهم. كما كان يفتقر إلى قوة التعبير الشاعري بالمعنى الذي يجعل المشاهد يلاحق العمق الدرامي في روح البطل الدرامي.

تميزت موضوعات سارتر الدرامية بالتركيز على حالة أقرب إلى المأزق أو الورطة. ومسرحياته " الذباب" " اللامخرج" "المنتصرون" تدور في غرف التعذيب أو في غرفة في جهنم أو تحكي عن طاعون مصدره الذباب. وتدور معظمها حول الجهد الذي يبذله المرء ليختار حياته وأسلوبها كما يرغب والصراع الذي ينتج من القوى التقليدية في العالم التقليدي الذي يوقع البطل في مأزق ويحاول محاصرته والإيقاع به وتشويشه وتشويهه.

وإذا كان إدراك الحرية ووعيها هي الخطوة الأولى في الأخلاقية السارترية فإن استخدامه لهذه الحرية وتصرفه بها - التزامه- هو الخطوة الثانية. فالإنسان

قبل أن يعي حريته ويستثمر هذه الحرية هو عدم أو هو مجرد "مشيئ" أي أنه أقرب إلى الأشياء منه إلى الكائن الحي. إلا أنه بعد أن يعي حريته يمسي مشروعاً له قيمته المميزة.

في مسرحيتيه الأخيرتين "نكيرازوف" (١٩٥٦)و"سجناء التونا" (١٩٥٩)يطرح سارتر مسائل سياسية بالغة الأهمية. غير أن مسرحياته تتضمن مسائل أخرى تجعلها أقرب إلى الميتافيزيقيا منها إلى السياسة. فهو يتناول مواضيع مثل: شرعية استخدام العنف، نتائج الفعل، العلاقة بين الفرد والمجتمع، وبين الفرد والتاريخ. من مسرحياته أيضاً : "الشيطان واللورد" و"رجال بلا ظلال" .

أبرز المبادئ التي قامت عليها الفلسفة الوجودية :

أولا / الوجود سابق على الماهية :

المبدأ الرئيسي الذي يضعه سارتر للوجودية هو القول بأن " الوجود يسبق الماهية " ، أي فيما يتصل بالإنسان ؛ مثلا: الإنسان يوجد أولاً، ويصادف، وينبثق في العالم، ثم يتحدد من بعد. فالإنسان في أول وجوده ليس شيئاً ولا يمكن أن نحده بحد؛ وعلى ذلك فليس ثم طبيعة إنسانية. بل الإنسان كما يتصور نفسه وكما يريد نفسه وكما يدرك نفسه بعد أن يوجد، وكما يشاء هو بعد هذه الوثبة نحو الوجود.(الإنسان صانع نفسه).

ويوضح سارتر هذا المفهوم في كتابه " الوجودية مذهب إنساني " حيث يقول :

"والآن ماذا نعني عندما نقول إن الوجود سابق على الماهية؟

إننا نعني أن الإنسان يوجد أولا، ثم يتعرف إلى نفسه، ويحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته، يختار لنفسه أشياء هي التي تحدده، فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محدودة، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر. بدأ ولم

يكن شيئا. وهو لن يكون شيئا إلا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه". ويضيف قائلا : " والإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه. هذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية، وهذا هو ما يسميه الناس "ذاتيتها"، مستخدمين هذه الكلمة ليوجهوا بها النقد إلينا.

لكننا لا نعني بها سوى أن للإنسان كرامة أكبر مما للحجارة أو المنضدة، لأننا نعني ان نقول إن الإنسان يوجد أساسا — ثم يكون، وهو يكون شيئا، يمتد بذاته نحو المستقبل، وهو يعي أنه يمتد بها إلى المستقبل، فالإنسان مشروع، مشروع يمتلك حياة ذاتية، بدلا من أن يكون شيئا كالطحلب."

إن كلمة الوجودية نفسها تعني التسليم لدى معتنقها بأولوية الوجود على الماهية و يقول جان بول سارتر : " بالمصطلح الفلسفي ، لكل شيء وجود ماهية ، ويظن الكثيرون أن الماهية تأتي أولا و الوجود يأتي بعد ذلك ولكن الوجودية تنص على العكس. إن لدى الإنسان و الإنسان وحده يسبق الوجود الماهية ، وهذا يعني ببساطة أن الإنسان يكون أولا ثم يكون هذا أو ذاك ". و التجربة الدالة على هذا المفهوم للوجود و الذي يمثل لمعتنقي هذا المذهب ما يمثله " الكوجيتو " أو الـ " أنا أفكر إذن أنا موجود " لمعتنقي مذهب ديكارت.

وهذا المفهوم للوجود يضعنا أمام قضية أخرى ألا وهي نظرة الوجوديين لكوجيتو ديكارت وكيف اتخذوه أساسا لفلسفتهم ، ولكنهم في الوقت نفسه افترقوا عنه بأن رفضوا الاعتراف بجوهرية النفس ، في حين نجد كوجيتو ديكارت يقر بوجود جوهر في ذاته يعرف بالتفكير الداخلي.

إن الكوجيتو أو الأنا أفكر يقرر مباشرة وعلى نحو ما ذهب ديكارت وجود الأنا أفكر ،ولكنه يقرر أيضا وفي نفس الوقت وجود الأنا أفكر في موضوع. فأسبقية الوعي في فلسفة سارتر لا تتعارض مع وجود الموضوع المستقل، ولكنها

بالعكس تؤكد ذلك الوجود. كأن سارتر إذا قد نقل الدليل الأنطولوجي من مجاله في فلسفة ديكارت إلى مجال آخر: فبينما ينتقل ديكارت _بمقتضى الدليل الأنطولوجي_ من الأنا أفكر إلى موجود خارجي كامل لا متناه هو الله، نرى سارتر ينتقل من الأنا أفكر إلى موجود خارجي هو الموضوعات. إن الكوجيتو_في فلسفة سارتر_ يقرر مباشرة مع وجودي، أي مع وجود الأنا أفكر، وجود الموضوع الذي أفكر فيه، بحيث يصبح وجودي أنا الكائن المفكر مختلفا عما أفكر فيه و متميزا عنه، وبحيث يصبح وجود الموضوع الذي أفكر فيه موجودا فحسب لا تمايز بينه و بين ذاته.و يتميز الكوجيتو عند سارتر عنه عند غيره من الفلاسفة. إن الكوجيتو عند ديكارت يدل على جوهر قائم في ذاته يعرف بالتفكير الداخلي. فحين يقول ديكارت: " أنا أفكر إذا أنا موجود " ينتقل بذلك من الأنا أفكر إلى الجوهر المفكر القائم بذاته ويمضي من ثمة إلى دراسة النفس، كما يتضح من التأمل الثاني، دراسة ميتافيزيقية تتناول النفس من حيث هي جوهر. وإذا كان كنط قد رفض جوهرية النفس فانه قد اتخذ من الكوجيتو تعبيرا عن الصورة التي تجمع الظواهر في فكر واحد بعينه يترجم أنا أفكر. وهذه الصورة هي مبدأ متعال وظيفته التفكير، أي إيجاد التوافق بين المقولات الجوفاء وبين الحدوس العمياء. فالأنا عند "كنط" هو مبدأ معرفة لا مبدأ وجود. أما سارتر فيرفض القول بجوهرية النفس كما فعل ديكارت، ويرفض الوقوف عند المظهر الوظيفي للكوجيتو. إنه يرفض ذلك لأن الكوجيتو عنده هو المعرفة الفعلية أي المعرفة كوجود. فليست المعرفة فعلا من أفعال الوعي يتعلق بموضوع، وليست هي شيئا مختلفا عن الوجود، كما هو الأمر في الفلسفة التقليدية لدى المحدثين. وإنما هي فعل الوجود من حيث وعي المعرفة. إن الكوجيتو يقرر الوعي أي الأنا

العارف. والوعي عند سارتر هو الوجود بالذات والمظهر الأول للوجود. إنه فعل و ممارسة وشعور فعلي.

إن أسبقية الأنا _في فلسفة سارتر_ هي أسبقية الممارسة، فإن سارتر حين يقرر وجود الأنا يقرر وجودا هو وجود الوعي العارف أو هو ممارسة المعرفة، بحيث يصبح هذا الوجود سابقا على الماهية أو تصبح ممارسة المعرفة سابقة على ظهور طبيعة المعرفة.

وحول مفهوم الوجود من وجهة نظر الوجوديين يورد د.زكريا إبراهيم تعريفا مقتضبا حيث يقول في كتابه- مشكلة الحرية -:" إن نوع الوجود الذي يتمتع به الإنسان ليس هو الوجود بمعنى الكينونة بل هو الوجود بمعنى الصيرورة ، ولكنها صيرورة هي منها بمثابة الخالق ".

ثانيا / الحرية وإرادة الاختيار في الفلسفة الوجودية

أن توجد يعني أن تخلق وجودك الخاص بك :

يمكننا القول أن قوام الفلسفة الوجودية هو الحرية ، ولكنها ليست الحرية العبثية وإنما الحرية المقرونة بروح المسؤولية والالتزام ، لأن سارتر حين يقرر أن الإنسان حر هو يقرر في الوقت ذاته بأنه مسئول عن حريته ، وفي الوقت نفسه فإن هذه الحرية لا تتحقق – كما يرى سارتر – سوى بقدرتها على أن تكون فاعلة ومؤثرة ، وهذا لا يتحقق سوى بأن يمتلك الإنسان إرادة حرة وبالتالي قدرة حرة أيضا على اختيار أفعاله.

يقول سارتر : "للإنسان حرية الفعل ولكن عليه أن يختار طيلة الوقت ، فحتى الامتناع صورة من صور الاختيار ، والإنسان من خلال اختياراته المتعاقبة يلتزم حتما ، وهذا الالتزام يحد من حريته المقبلة ، وفي الوقت نفسه لا توجد معايير مطلقة تملي عليه اختياراته. ففيما يخص الإنسان يسبق الوجود الماهية ولذلك

فليس هناك مثل قبلي يقود الإنسان في اختياره ولا سلطة أو قاعدة تفرض عليه سلوكه.

والحرية لا تبين عن نفسها إلا بالعمل، وهي تؤلف وحدة مع العمل، وهي أساس العلاقات والتأثيرات المتبادلة التي تكون مقومات العمل الذاتية. والحرية لا تكتفي أبدا بنفسها، ولكنها تبين عن نفسها فيما تنتجه... وتتمثل في القدرة على الالتزام بالعمل الحاضر لبناء المستقبل، ولا يتحقق المستقبل إلا عن فهم الحاضر وطلب تغييره. وهكذا يتعلم الإنسان طريق حريته عن طريق فهمه للأشياء، ولكنه أبعد ما يكون عن أن يكون شيئاً من الأشياء.

وحينما يقول سارتر إن الإنسان حر فإنه يعني بذلك أن الإنسان قد قذف به إلى هذا العالم، دون أن يكون في وسعه أن يتخلص من هذا الوضع الذي يجد نفسه فيه. فالإنسان قد ترك لنفسه، ووجوده قد أودع بين يديه، وما حريته سوى تلك المقدرة الذاتية على تكوين نفسه واختيار أسلوبه في الحياة وإذن فإن الحياة الإنسانية ليست سوى اختيار للذات، في كل لحظة من لحظات وجودنا. وليس ثمة رجاء في أن يتخلص الإنسان في هذه الضرورة التي قد فرضت عليه فرضا، لأن الإنسان ليس حرا في أن يتخلى عن حريته. وعلى ذلك فإن قولي "أنا موجود" مرادف تماما لقولي "أنا حر" لأن الحرية هي الشعور بالوجود نفسه. حقا أن الإنسان قد يخدع نفسه فيوهم ذاته بأنه أسير للضرورة، وعندئذ نراه يعمد إلى التخلي عن أسلوبه في الحياة، لكي يحيا حياة الأشياء، ولكن الإنسان نفسه في هذه الحالة هو الذي يتخذ لنفسه هذا المسلك، فحريته مسئولة عن ذلك الأسلوب الخاص الذي تخيرته لذاته والذي ارتضت لنفسها أن تعيش وفقا له. وحتى حينما يعمد الإنسان إلى الكف عن كل اختيار، فإنه يحقق لنفسه ضربا من الاختيار، لأن عدم الاختيار هو في حد ذاته نوع من الاختيار. وليس في وسع أحد أن

ينهض بممارسة حريتي عوضا عني، بل أنا مسئول عن نفسي، ولا سبيل على التماس أية أعذار للتخلي عن حريتي، لأن تلك الحرية هي وحدها التي تعبر عن وجودي باعتباري كائنا غريبا قد عزل في عالم لا سبيل له إلى أن يتحد به تمام أو أن يندمج فيه اندماجا كليا.

وعن حرية الفرد وعلاقتها بالآخر، يقول سارتر : " والحرية من حيث هي تعريف بالإنسان لا تتوقف على حرية الآخرين، ولكني عندما ألتزم، أطلبها لنفسي كما أطلبها للآخرين، وأجعلها غايتي، وأدمج في تلك الغاية حرية الآخرين. ومن ثم فأنا عندما أعترف، عن حق، بأن الإنسان هو الكائن الذي يسبق وجوده ماهيته، وأنه لذلك حر، ولا يستطيع إلا أن يريد حريته في مختلف الظروف، ومن ثم فلا يستطيع إلا أن يريد حرية الآخرين، فإنني باسم إرادة الحرية، التي هي جزء من الحرية ذاتها، أستطيع تكوين أحكام أصدرها على كل من تحدثه نفسه على أن يتخلى عن مسئولية وجوده وطمس معالم حريته. "

وهذا القول ينفي عن الوجوديين تهمة الذاتية التي يلصقها البعض بالمذهب الوجودي ، فالوجودية لا تتحقق سوى بوجود الآخر ؛ حيث أن وجود الآخر – كما يقول سارتر –، وجود محقق أمام وجودنا ، فهو كوجودنا ، فالآخر ليس فقط شرطا لوجودي ، بل هو شرط المعرفة التي أكونها عن ذاتي.

ثالثا / الآخر هو الجحيم :

ليس من الممكن فيما يرى سارتر أن تقوم علاقة جوهرية فيما بين الذوات، لأن كل ذات إنما تنزع نحو اعتبار غيرها من الذوات مجرد "موضوعات" واستخدامها كمجرد أدوات لتحقيق غاياتها الفردية. وعبثاً يتحدث الفلاسفة والشعراء عن "الحب" و "التعاطف" و"المشاركة الوجدانية"، فإن الذات لا يمكن أن تنفذ إلى باطن غيرها من الذوات، اللهم إلا إذا أحلناها إلى مجرد

"موضوعات". إن الحب في صميمه هو مجرد سعي نحو امتلاك حرية "الآخر".و يخلص سارتر إلى القول بأنه لا موضع للحديث عن محبة أو مشاركة أو تآزر بين الذوات، لأن حضور الذات أمام الغير هو بمثابة سقوط أصلي، ولأن الخطيئة الأولى إن هي إلا ظهوري في عالم وجد فيه الآخرون.

إن "الذات" ليست في - نظر الوجودية – أن يحيا الفرد وحيدا بل إنه مفتوح على الآخرين ومن هنا نجد الوجوديين يهتمون بمشكلة" الوجود مع الآخر" والاتصال بالآخر ، أو ما يعرف " بالوجود للغير " وهو ما اصطلح عليه سارتر بمصطلح " الآخرون هم الجحيم ".

رابعا / الوجود في ذاته، والوجود لذاته لله الوعي لله لدى سارتر :

لقد وقفت الوجودية موقفا مخالفا لما تبناه التيار الفكري امتدادا من ديكارت وحتى هيجل الذي وقف عاجزا عن تفسير "الشيء في ذاته " ، مقرا بأن الموجود في ذاته لا يمكن ادراكه بالعقل " كما في فلسفة كانط " ، في حين نجد أن الوجوديين يرون بأن العالم يمكن تفسيره من خلال سلسلة الظواهر التي يتجلى من خلالها. كما أشار إلى ذلك سارتر في كتابه الوجود والعدم حيث قال : " إن كينونة أي موجود هي بالتحديد ما يظهر به إلى ذلك الوجود ".وهنا يوضح سارتر من خلال فلسفته الفرق بين مفهومي " الوجود في ذاته " و"الوجود لذاته ".

إن هناك شيئا مستقلا عن الفكر وهذا الشيء يسميه سارتر " الموجود في ذاته".وللوهلة الأولى يكون " الشيء في ذاته " ملأ الكينونة فهو " كتلة " لا فراغ فيها وبالتالي " معتم " لنفسه أي "معدوم الوعي في ذاته " أي مطابق لذاته ". كذلك " فالشيء في ذاته " ليس كالكائن الواعي الذي يستطيع هو أن يكون مالا يكون وألا يكون ما يكونه ، فالشيء في ذاته هو ما هو لا غير ، لكنه بلا معنى إلا بتعرف "الوعي" عليه، وهكذا فإن العالم يتحقق من خلال الوعي ويكتسب

معقوليته من خلال " الأنا " ويصبح مكونه الأساسي هو " الموجود لذاته " وليس " الموجود في ذاته ". وتقول رفيقة حياة سارتر ، سيمون دي بوفوار في فقرة جميلة من روايتها الأولى " الضيفة " ما معناه أن حضورنا للعالم يوقظ ذلك العالم من نومه. وكما رأينا فإن أحد المبادئ الأساسية للفلسفة الوجودية هو أن العالم الصلد العبثي لا يكتسب معنى ووجودا أصيلا سوى بإدراك الوعي الإنساني له. و " ما هو لذاته " يبعث الحياة " فيما هو في ذاته " ويلي ذلك أن العالم ليس متجانسا تجانسا صارما ، فيدركه كل فرد و يفسر ظواهره بطريقته الخاصة : والحاصل اللغوي لهذا الموقف الفلسفي الذي يعتنق النسبية هو الأسلوب الحر غير المباشر ، أي أن الأشياء و الأحداث تعرض لا كما هي في الأصل ولكن بأسلوب علم الظواهر " الفينومنولوجيا " أي كما يعيها إدراك فردي خاص. ويقول "البير يس" عن حق على سارتر ، " إن ما هو عند كاتب آخر مجرد سرد موضوعي يتخذ عند سارتر شكل تذوق منفرد يتفاوت بحسب إدراك البشر الذين يعيش كل منهم تجربته.

الوجود إذن عند سارتر يتضمن وجودين :الوجود لذاته وهو الوعي ، والوجود في ذاته وهو الموضوع الخارجي المعطي. والعلاقة بين هذه الوجودين هي علاقة انفصال واتصال في آن واحد. فالوعي في إدراكه للموضوع متمايز عنه ، ولكنه ليس منفصلاً عنه إذ هو — أي الموضوع — يقع في مجال الإدراك. وهذه الظاهرة يسميها سارتر(سلبية الإنسان)فأقول مثلا(إنني أري حجرا ، ولكنني لست أنا هذا الحجر).

وهكذا يقرر سارتر أن الإنسان ثغرة في الوجود أو تصدع في حائط الوجود العام ، لأنه هو الذي يسبب انعدام التجانس في نسيج الكون ، فلو تصورنا الوجود في جملته كثمرة ، لكان الإنسان بمثابة الدودة التي تنخر جوف تلك الثمرة.

ولكن لا يجب أن ننسى أن الإنسان دودة لا تملك إلا أن تكون دودة ، بل لا تستطيع في واقع الأمر سوى أن تتقبل وجودها كدودة.

خامسا / لا وجود لما يسمى طبيعة بشرية :

ينفي سارتر أن يكون هناك وجودا لما يعرف بالطبيعة البشرية أو " الفطرة " وذلك استنادا إلى أن الانسان يوجد ثم يقرر هو وجوده بنفسه ؛ يقول سارتر في كتابه ، الوجودية مذهب إنساني : " لا توجد طبيعة إنسانية، وهذا يعني أن كل عصر يتطور طبقا لقوانين ديالكتيكية، وأن البشر يستندون في تكوينهم إلى العصر الذي يتواجدون فيه لا إلى الطبيعة الإنسانية.

ويقول أيضا : " لا يوجد ما هو أكثر بطلانا من أمثلة كهذه: "الذي لا خير فيه للناس"، أو "إن أنت أكرمت اللئيم تمردا"، أو "الكبر على أهل الكبر صدقة.ليس أكثر من هذه الأمثلة الشائعة، والتي تتفق جميعا على دعوتنا إلى شيء واحد: أن لا نعارض السلطة القائمة، ولا نقاوم من هم أقوى منا، ولا نتدخل فيما لا يعنينا وما ليس من اختصاصنا: أو أن كل ما لا يتفق مع التقاليد بدعة، وكل ما لم تثبته التجربة مآله الفشل، وأنا التجربة قد دللت على أن البشر ميالون بطبعهم إلى فعل البشر، ومن ثم فلا بد أن تكون هناك قواعد ثابتة صارمة لمنعهم من إتيانه والحيلولة بينهم وبينه، وإلا سادت الفوضى وتاهت الأصول".

وأخيرا / الوجودية ليست إلحاداً بالله :

يوضح سارتر هذا المفهوم في كتابه " الوجودية مذهب إنساني " ، فيقول : " إن ما يوجه إلينا من اعتراضات ليس حقا. فالوجودية ليست إلحادا بمعنى استنفادها لنفسها في استعراض من أوجه عدم وجود الله، وهي تعلن أنه حتى لو كان الله موجودا فالنتيجة بالنسبة لها سواء. وليس المهم أننا لا نؤمن بوجود الله، ولكن المهم بالنسبة لنا، أو ما نظنه المشكلة الحقيقية، ليس مشكلة وجوده، بل

المهم هو أن الإنسان محتاج لأن يجد نفسه من جديد، ولأن يفهم أن لا شيء يمكن أن ينقذه من نفسه، ولا لو برهن على أن الله موجود."

الفلسفة الوجودية بين نقدها للماركسية ، معاداتها للمثالية ، وافتراقها عن ظاهرية هوسرل :

يميل الفيلسوف الوجودي إلى إهمال جميع مشكلات الفلسفة الكلاسيكية، كالمنطق ومشكلة المعرفة، فالتفلسف الوجودي يتعارض مع المفاهيم والأساليب التقليدية للفلسفة، كما تبدو سواء عند أفلاطون و أرسطو أو لدى اسبينوزا، أو لدى هيغل، بل إنه يتعارض في الواقع مع كل التقاليد المألوفة لدى الفلاسفة الكلاسيكيين منذ أفلاطون. إن الذي يعني الفيلسوف الوجودي أولاً هو الوجود العيني المعاش للإنسان بدلاً من تلك المشكلات النظرية المجردة، إنها مشكلات الحرية والمسئولية، واليأس، القلق والاغتراب، والموت، والانتحار، العبث والجدوى، واللامعقول، التي هي معضلات وجودية، لأنها تشكل جوهر الوجود الإنساني، بوصفه ذاتاً فاعلة.

ولم تقف الوجودية عن حد معارضتها للفلسفة المثالية التي حكمت القرن التاسع عشر ، بل تعدت ذلك إلى وقوفها موقفا ناقدا للفلسفة الماركسية رغم تقاطعها معها في كثير من المحاور حول الالتزام والحرية ، ويتمثل نقدها للماركسية بأنها سلبت الانسان إرادته الحرة باعتباره انعكاسا للعوامل المادية، وبالتالي تتلاشى الإرادة الذاتية في وجه المادة وفي نفس الوقت تطالب الماركسية من هذه الإرادة أن تقف فاعلة وأن تقوم بالتغيير.

يرى الوجوديون أن الماديين ألغوا ذاتية الفرد —وهو وحدة الإصلاح ومدار الوعي- كما ألغى المثاليون الواقع فيما له من كثافة وقوة ومقاومة تستعصي على مجرد التفكير. والخطر في الاتجاه الأول أن يصير الفرد آلة مسخرة لا وعي لها،

والخطر في الاتجاه الثاني أن يصير الأدب كلاماً لا يمس الواقع إلا مساً خفيفاً كما تمر النسائم على صفات الورود فلا ينال من الواقع ولا يسهم في المجتمع وإصلاحه بشيء. ويرى الوجوديون، لذلك، أن "الواقع أقصى ما يكون، ومقاومة الواقع أشد ما تكون، إنما يتحققان إذا اعتدنا بأن الإنسان ليس إنساناً إلا بموقفه الخاص الذي يتحدد به معناه الإنسان في عصره، وأنه لذلك يجب أن يسلك سبيل التلمذة للواقع، وهي سبيل وعرة المسلك، وذلك ليحدد معنى ذات نفسه، ويحقق هذا المعنى في علاقته بذلك الواقع". ولهذا كان أدبهم هو أدب المواقف.

يرى الوجوديون أن الواقعيين الاشتراكيين ناقضوا أنفسهم إذ قرروا أن الفكر انعكاس للمادة، وذلك في قولهم إن البنية العليا في المجتمع وليدة البنية الدنيا فيه ،ووجه التناقض أنهم بذلك قرروا أن الذات انعكاس للنشاط المادي والاقتصادي، فهي "موضوعية" مطلقة، فكأنهم ألغوا الذات انعكاساً، فصفتها سلبية، وهي شيء من الأشياء، في عالم هي فيه الموضوعية – أن تلغي نفسها، لتصير موضوعية، ففي الحالة الأولى كانت الذات انعكاسا، فصفتها سلبية، وهي شيء من الأشياء، في عالم هي فيه محكومة بعوامل مادية. فكيف بعد ذلك يطلبون من نفس الذات أن تصدر حكماً على قيم مطلقة نتيجة لأحكام عقلية، على حين يستلزم صدور هذا الحكم عن الذات استقلالها في نشاطها عن المادة؟!!!، والقدر المسلم به هو أن للحاجات المادية والاقتصادية تأثيراً في الفكر، ولكنهم تطرفوا في الزعم بأن الفكر مجرد انعكاس، مقابل تطرف هيجل في مثاليته في استقلال الفكر.

والحرية الفكرية تستلزم استقلالا عن المادة، على الرغم من تأثرها بها، ومدار الأمر –عند الوجوديين- على الوعي الفردي ومراجعته الدائبة لمبادئه مراجعة يترتب عليها منح الأشياء فيها خاصة. ونفس مبدأ القيمة يستلزم

الاستقلال عن المادة. فالماديون يهبون المادة الحرية على حين الحرية في الفرد. ويرى الوجوديون أن فلسفة الأدب تستلزم من المرء أن يحرص على قيم يحققها في المستقبل، ويتجاوزها دائماً متى تحققت. وهو لا يعي هذه القيم إلا إذا كان منغمراً وسط مجتمع هو فيه بين طبقته أو فئته مضطهد، ولكنه في الوقت نفسه قادر على مجاوزة موقفه لتغييره، بجهوده في أمته أو طبقته أو فئته، ولا يكون ذلك إلا عن وعي بحريته، على أنه لا يكون ثائراً حق الثورة إلا في جهوده الإنسانية المشتركة مع نظرائه من أمته أو طبقته، وإلا كان متمرداً. وليس الغرض من الوعي بالحرية مجرد استقلال الفكر دون قصد إلى تغيير الموقف، وإلا كانت حرية سلبية ذاتية.

فالوجوديون يقصدون إلى استقلال الفكر وصدوره عن حرية إيجابية يقصد فيها إلى تغيير الموقف عن طريق الوعي بالقيم. ومدار هذا الوعي حرية الفرد، وهي حرية يقف فيها بنفسه على المواقف التي تتوافر فيها القيم، فلا يكون خدعة لغيره باسم المبادئ التي تنادي بها طبقته أو فئته. فالوعي الفردي، واشتراك الفرد فيه مع الآخرين، هما الأمران اللذان يكتسب بهما الموقف الإنساني كل ما له من قيمة. والوجوديون -على النقيض من الفلسفة المثالية- يقررون سلطان "الحقيقة المادية الساحق" على الفكر، وهم في هذا يتفقون إلى حد كبير مع الماركسيين، ولكنهم يختلفون عنهم -في الأساس الفلسفي لذلك المبدأ- اختلافاً جوهرياً. فالوجوديون ذاتيون، ومعنى ذلك -عندهم- أن القيمة كلها هي لذات الإنسان الموجودة. فليس الفرد في تفكيره انعكاسا للمادة، على الرغم من أن تفكيره مصدره الموجودات، إذ المادة في كل حالاتها محكومة لا حاكمة.

وعن ظاهرية هوسرل ، فنجد أن الوجودية اتخذت منها منهجا في دراسة الوجود ووعيه إلا أن الوجوديون لم يتخذوا هذا المذهب على علاته بل وقفوا منه موقفا نقديا بنفس نقدهم لمثالية كانط التي وقفت عاجزة عن تفسير الشيء في ذاته ،كذلك نقدهم لمثالية هيجل في حديثه عن فكرة المطلق؛ فعلى الرغم من استرشاد سارتر بمنهج هوسرل الظاهري واتفاق الوجوديون والظاهريون حول أن لا وجود لشيء وراء ما هو ظاهر حيث يرفضون أن يكون الظاهر تجل للمجهول وبالتالي فلا وجود لديهم لتلك الروح القابعة خلف الظواهر والتي أقر بها كل من كانط وهيغل ؛ إلا أن سارتر يركز على الوجود أكثر من تركيزه على الماهية ، بل إنه يعتبر أن الوجود سابق للماهية _ كما تبين لنا من فلسفته _ ، في حين أن هوسرل يولي أهمية للماهية على الوجود.

يتخذ معظم الوجوديين من الفينومينولوجيا(الظاهريات)منهجاً لمقاربة الواقع، معايشته وفهمه ، رغم أن هناك كثيرين من أتباع المذهب الفينومينولوجي ليسوا وجوديين، إذ أن الأخير، بالنسبة للفيلسوف الوجودي، لا يعدو أن يكون سوى منهجاً للبحث في الوجود البشري. ولهذا المفهوم (المصطلح)تاريخ طويل سبق وأن استخدمه الفيلسوف الألماني كانط ليعني به دراسة الظواهر، أو الظاهر Phenomenology في مقابل "الشيء في ذاته" Noumenon الذي افترض أنه يكمن خلف الظواهر. كما استخدمه الألماني فريدريك هيغل في كتابه الشهير" ظاهريات الروح Phenomenology Of Mindلوصف مسار الروح ونشاطه وتجلياته في المنطق والطبيعة والتاريخ. وأخيراً أصبح هذا المفهوم يشير إلى فلسفة محددة تنتسب إلى أدموند هوسرل الذي حاول أن يضع منهجاً وصفياً للماهيات الخالصة في تظاهراتها على نحو ما تبدو للوعي، بعيداً عن الاستدلال أو الأحكام المسبقة والتفسير بغرض الوصول إلى معرفة خالصة

ودقيقة. وقد أثرت فلسفة هوسرل تأثيراً مباشراً على الفلاسفة الوجوديين وطريقة تفكيـرهم.وهنـاك اختلافـات هامـة تميـز الفينومينولوجيـا الوجوديـة عـن فينومينولوجيـا هوسـرل ، ففـي الوقـت الـذي يؤكـد فيـه هوسـرل أهميـة الماهية Essence نجد الوجوديين يؤكدون على أهمية الوجود الإنساني العيني Existence السابق على كل ماهيـة. مـن ناحيـة أخـرى يتفـق الوجوديـون مـع هوسرل في استحالة التدليل على ما يسمى" الشيء فـي ذاتـه" مـن وراء الظـاهرة. فهم يرفضون الثنائية الكانطية التي تفترض التضاد بين الظـاهر والنـومن " الشـيء في ذاته" القابع والمختبئ بحيـث لا يعـدو الظـاهر أن يكـون سـوى تجـلّ لـه، لا يمكن الوصول إليه. وهم كذلك لا يعبأون بمحاولة هيغل أن يبين كيف تتكشف الظاهرة جدلياً، كما كانوا أقل اكتراثاً بالروح القابعة خلف الظواهر. لقد اتفقوا مع هوسرل على أن يكتفوا بوصف الظاهرة على نحو مـا تظهـر نفسـها، والمهـم فـي ذلك أن نقدم وصفاً دقيقاً عنها. وهكذا تبدو الفلسفة الوجودية –وكأنها خرجت من معطف الاتجاهين الكبيرين اللذين قاما بقطع الصلات مع الفكـر السـائد فـي القرن التاسع عشر، وهما فلسفة هوسرل الفينومينولوجية، وفلسفة الحياة ومـذهبها في الفعل والنشاط ونقدها للعقل.

ويناقش سارتر المعاني الأساسية فـي ظاهريـات هسـرل: الـرد الظاهريـاتي، وينتهي إلى تقرير أن هسرل لم يدفع بالرد الظاهرياتي إلى مدى كافٍ، وأنه بقوله بالهوية بين الأنا وبين الشعور المحض إنما وصل إلى خليط من العناصر المتباينـة تباينا أصليا. ذلك أن الذات ليست كالشعور المحض الذي يستنفذ نفسه في العيان المباشر، بل هي تعلو على الشعور وتكوّن جزءاً من العالم، ذلـك أن سـارتر، فـي الوقت الذي كان متأثرا فيه كل التأثر بهسرل، كان أيضـا خاضـعا لتـأثير هيـدجر. ومن هنا نجده يكمل قصدية هسرل بالوجود _ في العالم عنـد هيـدجر. فبعـد أن

يورد عبارة هسرل المشهورة: " كل شعور هو شعور بشيء ما" يقول إن " فلسفة العلوّ تلقي بنا على قارعة الطريق، وسط التهديدات تحت ضوء يعمي الأبصار، أن يوجد، هكذا يقول هيدجر، هو أن يوجد _ في العالم: وعليك ان تفهم هذا "الوجود _ في..." بمعنى الحركة. أن يوجد هو أن ينفجر في العالم، هو أن يبدأ من عدم عالم وشعور، ابتغاء أن ينفجر شعوراً _ في العالم إن الشعور متى ما حاول أن يستجمع نفسه وأن يتطابق في النهاية مع نفسه... فإنه يعدم نفسه. وهذه الضرورة للشعور أن ينفجر كشعور بشيء آخر غير ذاته، هو ما يسميه هسرل باسم " القصدية ".

إن سارتر يبدأ _مثل التصورية_ من الأنا أو من الوعي ، ولكنه لا يقف عند الأنا أو الوعي كما تفعل التصورية، وإنما هو يتابع الكوجيتو بتأويله الفينومولوجي وبالتحرر من هوسرل ويقرر للموضوعات وجودا قائما بذاته مستقلا عن الوعي. وتحرر سارتر من هوسرل و انزلاقه إلى الموقف الوجودي لم يكن فحسب عن طريق تأثر سارتر المباشر بفلسفة هيدجر، وإنما كان كذلك و بنوع خاص عن طريق الحدس الأصيل لسارتر : حدس الوجود _ في _ ذاته الذي يفترض الوعي أو الذي ينزلق إليه الكوجيتو.

الفلسفة الوجودية المادية

في القرن التاسع عشر فقد ظفرت الفلسفة المادية بأتباع كثيرين، وأذيعت نظرية دارون المتعلقة بتحول الأنواع في النصف الثاني من هذا القرن، أي في سنة (١٨٥٩م)، واعتبرها الماديون أفضل وسيلة لتقدم الفلسفة المادية.

ولم يكن دارون مادياً في عقائده، بل قد فرضيته هذه من الناحية البيولوجية (علم الأحياء)، ولكن الماديين استفادوا من هذه النظرية لصالح فلسفتهم المادية.

وقام الدكتور شبلي شميل المادي المعروف بترجمة شرح بخنر لنظرية دارون إلى اللغة العربية، ثم أضاف إليه بعض المواضيع المتنوعة وأذاع هذا الكتاب باسم "فلسفة النشوء والارتقاء". ويعترف الدكتور في ديباجة هذا الكتاب بأن دارون قدم نظرية التطور في الموجودات الحية من الناحية العلمية(لا الفلسفية)، ولكن بعض المؤيدين للفلسفة المادية من قبيل هكسلي وبخنر اتخذوها وثيقة تصدّق دعاوى الفلسفة المادية.

ويقول في الصفحة (١٦)من ذلك الكتاب:

"والأعجب من هذا أن دارون مع كونه الواضع الأساسي لهذا المذهب فهو لم يستنتج منه كل النتائج التي كان يلزم استنتاجها".

وينقل عن دارون في المقالة الأولى من شرح بخنر من الترجمة العربية هذه الجملة:

"إن كل الموجودات الحية التي وجدت على الأرض قد تفرعت - حسب ما اكتشفتُ لحد الآن- من أصل واحد. والخالق هو الذي نفخ الروح وبعث الحياة في أول موجود حي وجد على هذه الأرض".

وبالإضافة إلى التيار الداروني الذي ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأضفى على الفلسفة المادية رونقاً ونضارة فإن هناك تياراً آخر قد ظهر في

هذا الوقت وأعطى للمادية شكلاً وهيكلاً آخر وأوجد مذهباً جديداً سمي بالمادية الديالكتيكية.

وقد ساهم كل من كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣)وفردريك انجلز (١٨٢٠-١٨٩٥)في إيجاد هذا المذهب، وكانا يتمتعان بأفكار ثورية وإحساسات اجتماعية متوقدة.

ومن ميزات هذا المذهب أنه يقتفي أثر منطق خاص يسمى بالمنطق الديالكتيكي".

ويعتبر كارل ماركس المؤسس الأول للمادية الديالكتيكية،

وتتلمذ لمدة قصيرة على يد هيجل الفيلسوف الألماني الكبير وتعلم منه المنطق الديالكتيكي.

ولم يكن هيجل في أفكاره الفلسفية مادياً، ولكن كارل ماركس تعلق بالفلسفة المادية وأقام أساسها على المنطق الديالكتيكي الذي تعلمه من أستاذه فظهرت المادية الديالكتيكية.

وهناك ميزة أخرى لهذه الفلسفة وهي أن المقصود والهدف الأصلي منها- على خلاف سائر الأنظمة الفلسفية التي وجدت لحد الآن-ليس هو التحقيق في المسائل الفلسفية المعقدة، وإنما المقصود منها إيجاد أساس للأفكار الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الخاصة.

وبدلاً من أن ينفق حاملو لواء هذا المذهب أعمارهم- مثل سائر الفلاسفة والعلماء- في التفكير وتحقيق المسائل المعقدة العلمية والفلسفية فإنهم وقفوا جهودهم للعمل الحزبي والنضال السياسي.

ونشرت مجلة "انترناسيوناليست"(ومعناها "الأممية")التي تصدر في إيران متحدثة باسم أتباع هذا المذهب سنة ١٣٢٥ هـ ش أن كارل ماركس اجتاز

مرحلة الدكتوراه في سن الرابعة والعشرين واقتحم عالم النضال السياسي، وأمضى سنوات من النضال والاضطراب والملاحقات والنفي حتى الواحدة والثلاثين من عمره حين أبعد من باريس قاصداً لندن، فتارة يلجأ إلى ألمانيا وأخرى تضمّه باريس وثالثة تؤويه بروكسل. وفي أثناء إقامته في بروكسل كلّفه الاتحاد العام للشيوعيين في بروكسل بوضع برنامج للحزب الشيوعي فألف كتاب "المانيفست"(أي "البيان الشيوعي")الذي قال فيه لينين: أن هذا الكتاب تتجلى فيه

المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية وتتجلى فيه أيضاً نظرية النضال الطبقي والتعاليم الاجتماعية والاقتصادية لمذهب ماركس.

وأمضى كارل ماركس منذ سنة ١٨٥١ حتى آخر عمره في لندن. وفي الوقت الذي كان يتوقّد حماساً تفرّغ لكتابة "رأس المال" الذي تقول عنه المجلة السابقة الذكر أنه أساس النظريات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لمذهب كارل ماركس.

وحسب ما تذكر هذه المجلة فإن "انجلز" قد غادر المدرسة في سن الثامنة عشرة واتجه إلى برلين وانخرط في السلك العسكري، وفي ضمن أدائه للوظيفة شارك في المؤتمرات التي تعقدها جامعة برلين واتصل بالجناح اليساري لمذهب هيجل. والتقى في سن (٢٤)لأول مرة في باريس بكارل ماركس، ومن هنا بدأ نضالهما المشترك. وبعد هذه الحوادث أصبحت الفلسفة المادية تابعة في تقدمها للحركة الحزبية فبمقدار ما يزداد نفوذ الحزب الشيوعي في العالم فإنه يحمل معه الفلسفة المادية المعروفة بالمادية الديالكتيكية.

وفي السنوات الأخيرة نشرت في بلادنا كتب ومقالات كثيرة تحت عنوان "المادية الديالكتيكية". واستغلت هذه المنشورات- لعلاقتها بالمراكز الحزبية-

كما تستغل المنشورات الحزبية للإعلان والدعاية (وليس للعمل العلمي أو الفلسفي).

والهدف الأصلي من المنشورات الحزبية هو تعبيد الطرق السياسية. وأصحابها يجيزون التوسل بكل وسيلة لإزالة كل الموانع التي تقف سدّاً في طريقهم، وحسب أصولهم الحزبية فإن "الهدف يبرر الوسيلة". ولا تتقيد الأخلاق الحزبية بإظهار كل شيء كما هو موجود، وإنما هي ملتزمة بإظهاره بشكل يؤمّن الوصول إلى الهدف، ولا يُتّبع هذا الأسلوب في الدراسات العلمية والفلسفية لأن الهدف الأساسي منها هو إرضاء نزعة البحث عن الحقيقة في نفس الإنسان.

ويتخيل الماديون في هذه القرون المتأخرة إن العلوم الحسية والتجربية بشكل عام تتقدم لصالح المادية، ولكن أتباع المادية الديالكتيكية يغرقون في المبالغة مدّعين إن الاتجاه المادي ثمرة مباشرة وخاصة لا تنفك عن العلوم التجربية، وينالهم العجب من أن العلماء وواضعي حجر الأساس لهذه العلوم لم يكونوا ماديين.

ويدعي أتباع هذا المذهب بصراحة أنه إما أن نكون تابعين للحكمة الإلهية ومؤمنين بوجود الله وعندئذ لابد من التنكر لكل العلوم والصناعات والاختراعات، وإما أن نحتضن هذه وعندئذ لا مفرّ من الإعراض عن الحكمة الإلهية.

وأقل فائدة يظفر بها القارئ المتذوق من قراءة هذا الكتاب هي أنه يدرك جيداً كون المادية الديالكتيكية - على رغم ادعاء أتباعها - لا ترتبط بالعلوم، وجميع أسسها إنما هي تحريفات واستنباطات شخصية ألفها أشخاص حسب ميولهم.

وأهم دليل يذكره هؤلاء في دعاياتهم أن في هذه القرون المتأخرة اقترن نمو العلوم الحسية والتجربية مع ترعرع الفلسفة المادية.

ولكن الحقيقة هي أن التقدم العلمي الأخير في أوربا قد حصل نتيجة للهزّة القوية التي عرضت للأفكار وأسقطت المسلّمات التي دامت آلافاً من السنين بشأن الفلك والطبيعيات وأوجدت دهشة وتشتتاً فكرياً رهيباً.

وصحيح إن هذا التحول قد حصل الموضوعات الحسية أو الحدسية ولكن هذا الزلزال قد امتد إلى الأفكار في المواضيع النظرية والعقلية وكذلك المسائل الدينية، وأدى هذا إلى ظهور مذاهب فلسفية مختلفة ومتناقضة في أوربا، وكل مجموعة منهم سلكت طريقاً معيناً، ومن جملتها هذه الفئة التي أعلنت عن نفسها أنها تسلك السبيل المادي. ونحن نعلم أن السوفسطائية التي كسد سوقها منذ ألفي عام، عادت اليوم ودبّت الحياة فيها وجرت الدماء في عروقها من جديد. ولو كان ظهور المذاهب التي اقترنت مع ظهور العلوم الحديثة دليلاً على الارتباط المباشر والسليم لهذه المذاهب بتلك العلوم لكانت المذاهب من قبيل "السوفسطائية والمثالية" أيضاً من الثمرات المباشرة والخواص التي لا تنفك عن العلوم الجديدة.

ولكن ظهور المذاهب المتنوعة في أوربا له سبب رئيسي آخر، وهو أن هذه البلاد تفتقر إلى مذهب فلسفي عقلي محكم وقوي ومتلائم مع العلوم الحديثة. ووجود سلسلة من العقائد السخيفة التي يطلق عليها اسم "الحكمة الإلهية" في أوربا قد هيأ الجو وفتح الباب على مصراعيه أمام الفلسفة المادية. ومن يرجع إلى الكتب المادية يجد ما هي نوعية العقائد التي بها هاجمها هؤلاء بشدة. وحتى إن مجموعة العلماء المحدثين الأوربيين المعتقدين بالنظرية الإلهية يعانون كثيراً من محتويات هذه الحكمة الإلهية.

يقول العلامة الفلكي المؤمن فلاماريون في كتابه المسمى "الله في الطبيعة":

"يلاحظ الناظر المدقق والباحث عن الحقيقة في عصرنا اتجاهين مختلفين في المجتمع ذي الأفكار الإنسانية، وكل واحد من هذين قد اجتذب نحوه جمعاً من الناس واستبدّ بهم. فمن جانب يوجد "العلماء الكيمياويون" وهم مشغولون في مختبراتهم بدراسة ما يقع للمواد الكيميائية من أفعال وانفعالات، وهذا جانب من الجوانب المادية للعلوم، واستخرجوا بهذا التركيبات الجوهرية للأجسام.ويعلن هؤلاء بصراحة إن هذه المركبات المستخرجة من العمليات الكيميائية لم يشاهد فيها وجود الله إطلاقا.

ومن جانب آخر يوجد " الحكماء الإلهيون" وهم قابعون في أماكنهم على مجموعة من الكتب القديمة والنسخ المخطوطة التي يعلوها غبار الزمن، يحققون فيها ويفتشون في محتوياتها بشوق عظيم ورغبة عارمة يترجمون نصوصها ويستنسخون آياتها الدينية وأحاديثها المذهبية وهم يعتقدون بأنهم قد أصبحوا مشاركين للملك "رفائيل" في اتجاهه، ويعلنون بأنه توجد فاصلة طولها ستة آلاف فرسخ بين إنسان العين اليسرى وإنسان العين اليمنى للأب الخالد (وهو الله)".

وخصص القديس "توما الاكويني" الذي يعتبر أكبر الحكماء في القرون الوسطى وتتجلى فيه الحكمة "الاسكولاستية" (المدرسية)وبقيت كتبه لمدة أربعمائة سنة هي الكتب الرسمية للحوزات العلمية والدينية في أوربا- خصص فصلاً من كتاب "المجموعة اللاهوتية" يدور حول هذا السؤال:

"ما هو عدد الملائكة التي يمكن أن تحلّ في رأس إبرة؟".

ويقول الدكتور شبلي شميل في الجزء الثاني من كتاب فلسفة النشوء والارتقاء في الفصل المعنون بـ "القرآن والعمران" ما يأتي:"لقد أحرزت الفلسفة

بين المسلمين أقصى ما يمكنها من تقدم في النهضة الأولى، ولكنها بين المسيحيين انمحت وتلاشت في أول اصطدام لها، وحرمت الدراسات كلها ما عدا تلك التي تتعلق بـ (اللاهوت المسيحي)".

أما في المرحلة الجديدة للحكماء الإلهيين فقد ظهر فيها أمثال ديكارت وأعوانه ولكن هؤلاء العلماء لم يوفقوا لإبداع فلسفة إلهية قوية ومقنعة.

ومن المؤكد أن هذا التبعثر الفلسفي لم يكن ليوجد لو أن الحكمة الإلهية في أوربا قد أحرزت التقدم الذي ظفرت به بين المسلمين، وعند ذاك لم يكن الميدان ليسمح للسوفسطائيين أن يشيعوا خيالاتهم، ولا للماديين أن ينشروا غرورهم، وبالتالي فلا المثالية تستشري ولا المادية تستحكم

أقـرب كلمـة مسـتخدمة فـي النصـوص الإسـلامية الأساسـية (القـرآن والسنة)لكلمة فلسفة هي كلمة (حكمة)، لهذا نجد الكثير من الفلاسفة المسلمين يستخدمون كلمة (حكمة)كمرادف لكلمة(فلسفة)التي دخلت إلى الفكر العربي الإسلامي كتعريـب لكلمـة Philosophy اليونانيـة. وإن كانـت كلمـة فلسـفة ضمن سياق الحضارة الإسلامية بقيت ملتصقة بمفاهيم الفلسفة اليونانيـة الغربيـة، فإنه عندما نحاول أن نتحدث عن فلسفة إسلامية بـالمفهوم العـام كتصـور كـوني وبحث في طبيعة الحياة : لا بد أن نشمل معها المدارس الأخرى تحت المسميات الأخرى : وأهمها علم الكلام وأصول الفقه وعلوم اللغة.

و أهم ما يواجه الباحث أن كلا من هذه المدارس قد قام بتعريـف الحكمـة أو الفلسـفة وفـق رؤيتـه الخاصـة واهتماماتـه الخاصـة فـي مراحـل لاحقـة دخـل المتصوفة في نزاعات مع علماء الكلام والفلاسفة لتحديد معنـى كلمـة الحكمـة التي تذكر في الأحاديث النبوية وكثيرا ما استخدم العديـد مـن أعـلام الصـوفية لقب (حكـيم)لكبـار شخصـياتهم مثـل الحكـيم الترمـذي. بـأي حـال فـإن لقـب (فيلسوف/فلاسفة)ظل حصرا على من عمل فـي الفلسـفة ضـمن سـياق الفلسـفة اليونانية ومن هنا كـان أهـم جـدل حـول الفلسـفة هـو كتـابي (تهافـت الفلاسـفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد).

بدايات الفلسفة الإسلامية

إذا اعتبرنا تعريف الفلسفة على أنها محاولة بناء تصور ورؤية شمولية للكون والحياة، فإن بدايات هذه الأعمال في الحضارة الإسلامية بدأت كتيار فكري فـي البدايات المبكرة للدولة الإسلامية بدأ بعلم الكلام ، ووصـل الـذروة فـي القـرن

التاسع عندما أصبح المسلمون على إطلاع بالفلسفة اليونانية القديمة والـذي أدى إلى نشوء رعيل من الفلاسفة المسلمين الذين كانوا يختلفون عن علماء الكلام.

علم الكـلام كـان يسـتند أساسـا علـى النصـوص الشـرعية مـن قـرآن وسـنة وأساليب منطقية لغوية لبناء أسلوب احتجاجي يواجه به مـن يحـاول الطعـن فـي حقائق الإسلام، في حين أن الفلاسفة المشائين، وهم الفلاسفة المسـلمين الـذين تبنوا الفلسفة اليونانية، فقد كان مرجعهم الأول هو التصور الأرسـطي أو التصـور الأفلوطيني الذي كانوا يعتبرونه متوافقا مع نصوص وروح الإسلام. و مـن خـلال محاولتهم لاستخدام المنطق لتحليل ما اعتبروه قوانين كونية ثابتة ناشئة من إرادة الله، قاموا بداية بأول محاولات توفيقية لـردم بعـض الهـوة التـي كانـت موجـودة أساسا في التصور لطبيعة الخـالق بـين المفهـوم الإسـلامي لله والمفهـوم الفلسـفي اليوناني للمبدأ الأول أو العقل الأول.

تطورت الفلسفة الإسلامية من مرحلة دراسة المسائل التي لا تثبت إلا بالنقل والتعبّد إلى مرحلة دراسـة المسـائل التـي ينحصـر إثباتهـا بالأدلـة العقليـة ولكـن النقطة المشتركة عبر هذا الامتداد التاريخي كان معرفة الله وإثبـات الخـالق. بلـغ هذا التيار الفلسفي منعطفا بالغ الأهمية على يد ابن رشد من خلال تمسكه بمبـدأ الفكر الحر وتحكيم العقـل علـى أسـاس المشـاهدة والتجربـة. أول مـن بـرز مـن فلاسفة العرب كان الكندي الذي يلقب بالمعلم الأول عند العرب، من ثـم كـان الفارابي الذي تبنى الكثير مـن الفكـر الأرسـطي مـن العقـل الفعـال وقـدم العـالم ومفهوم اللغة الطبيعية. أسـس الفـارابي مدرسـة فكريـة كـان مـن أهـم أعلامهـا: الأميري والسجستاني والتوحيدي. كان الغزالي أول من أقام صـلحا بـين المنطـق والعلوم الإسلامية حين بين أن أساليب المنطق اليوناني يمكن أن تكـون محايـدة ومفصولة عن التصورات الميتافيزيقية اليونانية. توسع الغزالي فـي شـرح المنطـق

واستخدمه في علم أصول الفقه، لكنه بالمقابل شن هجوما عنيفا على الرؤى الفلسفية للفلاسفة المسلمين المشائين في كتاب تهافت الفلاسفة، رد عليه لاحقا ابن رشد في كتاب تهافت التهافت.

في إطار هذا المشهد كان هناك دوما اتجاه قوي يرفض الخوض في مسائل البحث في الإلهيات وطبيعة الخالق والمخلوق وتفضل الاكتفاء بما هو وارد في نصوص الكتاب والسنة، هذا التيار الذي يعرف "بأهل الحديث" والذي ينسب له معظم من عمل بالفقه الإسلامي والاجتهاد كان دوما يشكك في جدوى أساليب الحجاج الكلامية والمنطق الفلسفية. و ما زال هناك بعض التيارات الإسلامية التي تؤمن بأنه "لا يوجد فلاسفة للإسلام"، ولا يصح إطلاق هذه العبارة، فالإسلام له علماؤه الذين يتبعون الكتاب والسنة، أما من اشتغل بالفلسفة فهو من المبتدعة الضَلال".

في مرحلة متأخرة من الحضارة الإسلامية، ستظهر حركة نقدية للفلسفة أهم أعلامها : ابن تيمية الذي يعتبر في الكثير من الأحيان أنه معارض تام للفلسفة وأحد أعلام مدرسة الحديث الرافضة لكل عمل فلسفي، لكن ردوده على أساليب المنطق اليوناني ومحاولته تبيان علاقته بالتصورات الميتافيزيقية (عكس ما أراد الغزالي توضيحه)وذلك في كتابه (الرد على المنطقيين)اعتبر من قبل بعض الباحثين العرب المعاصرين بمثابة نقد للفلسفة اليونانية أكثر من كونه مجرد رافضا لها، فنقده مبني على دراسة عميقة لأساليب المنطق والفلسفة ومحاولة لبناء فلسفة جديدة مهدت للنقلة من واقعية الكلي إلى اسميته.

التناقض مع الفلسفة اليونانية

كان مفهوم الخالق الأعظم لدى الفلاسفة اليونانيين يختلف عن مفهوم الديانات التوحيدية فالخالق الأعظم في منظور أرسطو وأفلاطون لم يكن على

إطلاع بكل شيء ولم يظهر نفسه للبشر عبر التاريخ ولم يخلق الكون وسوف لن يحاسبهم عند الزوال وكان أرسطو يعتبر فكرة الدين فكرة لا ترتقي إلى مستوى الفلسفة.

طاليس يعتبره البعض أول الفلاسفة اليونان تمكن من تقسيم الفلسفة اليونانية القديمة بصورة عامة إلى مرحلتين:

مرحلة ما قبل سقراط التي اتسمت برفضها للتحليلات الميثولوجية التقليدية للظواهر الطبيعية وكان نوع التساؤل في حينها(من أين أتى كل شيء ؟)وهل يمكن وصف الطبيعة باستعمال قوانين الرياضيات وكان من أشهرهم طاليس الذي يعتبره البعض أول فيلسوف يوناني حاول إيجاد تفسيرات طبيعية للكون والحياة لا علاقة لها بقوى إلهية خارقة فعلى سبيل المثال قال أن الزلازل ليس من صنيعة إله وإنما بسبب كون الأرض اليابسة محاطة بالمياه وكان أناكسيماندر أيضا من ضمن هذا الرعيل وكان يؤمن بالقياسات والتجربة والتحليل المنطقي للظواهر وكان يعتقد أن بداية كل شيء هي كينونة لا متناهية وغير قابلة للزوال وتتجدد باستمرار، من الفلاسفة الآخرين في هذا الجيل، بارمنيدس، ديمقراطيس، أناكسيمين ميلتوسي.

مرحلة سقراط وما بعده والتي تميزت باستعمال طريقة الجدل والمناقشة في الوصول إلى تعريف وتحليل وصياغة أفكار جديدة وكان هذا الجدل عادة ما يتم بين طرفين يطرح كل طرف فيهما نظرته بقبول أو رفض فكرة معينة وبالرغم من أن سقراط نفسه لم يكتب شيئا ملموسا إلا أن طريقته أثرت بشكل كبير على كتابات تلميذه أفلاطون ومن بعده أرسطو.من وجهة نظر أفلاطون فإن هناك فرقا جوهريا بين المعرفة والإيمان فالمعرفة هي الحقيقة الخالدة أما الإيمان فهو احتمالية مؤقتة أما أرسطو فقد قال إنه لمعرفة وجود شيء ما علينا معرفة سبب

وجوده ووجود أو كينونة فكرة الخالق الأعظم حسب أرسطو هو فكرة التكامل والمعرفة على عكس فكرة المخلوق الباحث عن الكمال.

استفاد أرسطو من نظرية سقراط القائلة إن كل شيء غرضه مفيد لابد أن يكون نتيجة لفكرة تتسم بالذكاء واستنادا إلى هذه الفكرة استنتج أرسطو أن الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هي التي حولت الثبات إلى حركة وهذه الكينونة الأولية هي انطباع أرسطو عن فكرة الخالق الأعظم لكن أرسطو لم يتعمق في كيفية وغرض منشأ الكون من الأساس.

الفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية المبكرة

في العصر الذهبي للدولة العباسية وتحديدا في عصر المأمون بدأ العصر الذهبي للترجمة ونقل العلوم الإغريقية والهلنستية إلى العربية مما مهد لانتشار الفكر الفلسفي اليوناني بشكل كبير وكانت المدرسة الفلسفية الأكثر شيوعا خلال العصر الهلنستي هي المدرسة الأفلاطونية المحدثة Neoplatonism التي كان لها أكبر تأثير في الساحة الإسلامية في ذلك الوقت. تحاول الفلسفة الأفلاطونية المحدثة التي أحدثها أفلاطون أساسا الدمج بين الفكر الأرسطي والأفلاطوني والتوفيق بينهما ضمن إطار معرفي واحد وتصور وحيد لعالم ما تحت القمر وما فوق القمر. الأفلاطونية المحدثة أيضا ترتبط ارتباطا وثيقا بالمفاهيم الغنوصية التي تتوافق مع بعض أفكار الديانات المشرقية القديمة. أهم تجليات هذه الأفلاطونية المحدثة و الغنوصية تجلت في أفكار أخوان الصفا في رسائلهم والتي شكلت الإطار الفكري المرجعي للفكر الباطني.

لاحقا بدأت تظهر من جديد عملية فصل للمدرستين الأفلاطونية والأرسطية، حيث ظهر العديد من المعجبين بقوة بناء النظام الفكري الأرسطي

وقوة منطقه واستنتاجه وكان أهم شارحيه وناشري المدرسة الأرسطية هو ابن رشد.

تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي
علم الكلام والمعتزلة

كان علم الكلام مختصا بموضوع الإيمان العقلي بالله وكان غرضه الانتقال بالمسلم من التقليد إلى اليقين وإثبات أصول الدين الإسلامي بالأدلة المفيدة لليقين بها. علم الكلام كان محاولة للتصدي للتحديات التي فرضتها الالتقاء بالديانات القديمة التي كانت موجودة في بلاد الرافدين أساسا (مثل المانوية والزرادشتية والحركات الشعوبية)وعليه فإن علم الكلام كان منشأه الإيمان على عكس الفلسفة التي لا تبدأ من الإيمان التسليمي، أو من الطبيعة، بل تحلل هذه البدايات نفسها إلى مبادئها الأولى. هناك مؤشرات على إن بداية علم الكلام كان سببه ظهور فرق عديدة بعد وفاة الرسول محمد صلي الله عليه واله و سلم ،ومن هذه الفرق :

المعتزلة (القدرية)لإنكارهم القدر .

الجهمية (الجبرية)أتباع جهم بن صفوان كانوا يقولون إن العبد مجبور في أفعاله لا اختيار له .

الخوارج

الزنادقة

الاشاعرة و الماتريدية والصوفية والسلفية .

الزيدية والاسماعيلية

الاباضية

كان نشأة علم الكلام في التاريخ الإسلامي نتيجة ما اعتبره المسلمون ضرورة للرد على ما اعتبروه بدعة من قبل بعض "الفرق الضالة" وكان الهدف الرئيسي هو إقامة الأدلة وإزالة الشبه ويعتقد البعض إن جذور علم الكلام يرجع

إلى الصحابة والتابعين ويورد البعض على سبيل المثال رد ابن عباس وابن عمر وعمر بن عبد العزيز والحسن بن محمد ابن الحنفية على المعتزلة، وردامير المؤمنين الامام علي بن أبي طالب(ع)على الخوارج ورد إياس بن معاوية المزني على القدرية والتي كانت شبيهة بفرضية الحتمية. كان علم الكلام عبارة عن دراسة "أصول الدين" التي كانت بدورها تتمركز على ٤ محاور رئيسية وهي :

الألوهية : **البحث عن إثبات الذات والصفات الإلهية** .

النبوة: عصمة الأنبياء وحكم النبوة بين الوجوب عقلاً، وهو مذهب المعتزلة والجواز عقلاً، وهو مذهب الاشاعرة .

الامامة : الآراء المتضاربة حول رئاسة العامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي محمد.(ص)

المعاد: فكرة يوم القيامة وإمكان حشر الأجسام. ويدرج البعض عناوين فرعية أخرى مثل "العدل" و"الوعد" و"الوعيد" و"القدر" و"المنزلة"

الفارابي

أبو نصر محمد الفارابي (ولد عام ٢٦٠ هـ/٨٧٤ م في فاراب وهي مدينة في بلاد ما وراء النهر و هي جزء مما يعرف اليوم بتركستان وتوفي عام **٣٣٩** هـ/**٩٥٠** م)فيلسوف مسلم شيعي أتقن العلوم الحكمية، وبرع في العلوم الرياضية، زكي النفس، قوي الذكاء، متجنباً عن الدنيا، مقتنعاً منها بما يقوم بأوده، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين، وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالأمور الكلية منها، ولم يباشر أعمالها، ولا حاول جزئياتها.

اسمه الكامل هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، كردي من مدينته فاراب، وهي مدينة من بلاد الترك في أرض خراسان وكان أبوه قائد جيش، وكان ببغداد مدة ثم انتقل إلى سوريا وتجول بين البلدان وعاد إلى مدينة

دمشق واستقر بها إلى حين وفاته. يعود الفضل إليه في إدخال مفهوم الفراغ إلى علم الفيزياء. تأثر به كل من ابن سينا وابن رشد.

العلاقة بين الفيلسوف والنبي

التميز الذي قام به الفارابي بين النبي من ناحية والفيلسوف من ناحية: المعرفة تكون بتجريد المعاني الكلية من المحسوسات، النبي والفيلسوف كلاهما يتلقى حقائق وينقلها للآخرين. يقول الفارابي أن معرفة الحقائق القصوى كلها مصدرها الله لكن فرق بين حقائق النبي وحقائق الفيلسوف فالفيلسوف يتلقى الحقائق بواسطة العقل الفعال فتكون طبيعتها عقليه وليس حسية، الرسول تأتيه المعارف منزلة من عند الله بتوسط الملك جبريل ويتلقى الوحي بالمخيلة ثم يتم تحويل الصور المتخيلة إلى صور ومعاني تنقل للناس. المعارف النبوية هي معارف المخيلة أساس فيها.

فلسفته السياسية والأخلاقية

ما تميز به الفارابي بعد تميزه بالمنطق هو السياسة والأخلاق ومن أشهر كتبه:

١- آراء المدينة الفاضلة ٢- الموسيقى الكبير

آراء أهل المدينة الفاضلة: خير المدن الممكنة على الأرض بالنسبة للبشر، وقضية الكاتب هي قضية السعادة التي يطلبها جميع الناس ويقسم الكتاب إلى قسمين: قسم يبحث فيه الفارابي نظرية الوجود ونرى فيها التمييز بين الممكن والواجب، القسم الثاني خاص بالمدينة وآراء أهل الجماعة الفاضلة القسم الأول يقابله القسم الثاني والمدن المضادة للمدينة الفاضلة. يبني الفارابي المدينة على غرار الوجود بأسره، فكما للوجود مبدأ أعلى كذلك المدينة الفاضلة لها مبدأ أعلى وهو الرئيس. والفارابي يقول أن القصد في المدينة الفاضلة الإبانة عن الجماعة التي تسود فيها السعادة والمدينة الفاضلة هي التي يطلب جميع أهلها

السعادة والمدن المضادة يطلب فيها أهلها أشياء مضادة. السعادة عند الفارابي مرتبطة بتصوره للتركيبة الإنسانية والنفس الإنسانية والسعادة تكون عندما تسيطر النفس العاقلة (وفضيلتها الحكمة)على النفس الغضبية (وفضيلتها الشجاعة)والنفس الشهوانية (وفضيلتها العفة)فيصل الإنسان للسعادة.

المدينة الجاهلة: عكس المدينة الفاضلة، يطلب أهلها السعادة الآتية من النفس الغضبية والشهوانية.

المدينة الفاسقة: هي التي عرف أهلها المبادئ الصحيحة وتخيلوا السعادة على حقيقتها ولكن أفعالهم مناقضة لذلك.

المدينة المبدلة: أيضا مضادة للمدينة الفاضلة ويكون السلوك فيها فاضل ثم يتبدل.

المدينة الضّآلة: ويعتقد أهلها في الله والعقل الفعال آراء فاسدة واستعمل رئيسها التمويه والمخادعة والغرور ويصّور الله والعقل الفعال تصوير خاطئ وكانت سياسته خداع وتمويه.

وجعل الفارابي مجموعة سمات مميزة لأهل المدينة الفاضلة: معرفة السبب الأول وصفاته (أي الله)معرفة العقول والأفلاك معرفة الأجرام السماوية معرفة الأجسام الطبيعية معرفة الإنسان يعرفون السعادة ويمارسونها أي معرفتهم كاملة بالوجود وبكل الموجودات وعلى رأس المدينة الفاضلة يضع الفارابي الرئيس مثلما للوجود رئيس هو الله وللإنسان رئيس هو القلب. والذي يقول على المدينة الفاضلة (الرئيس)له صفات: - تام الأعضاء - جودة الفهم والتصور - جودة الحفظ - جودة الذكاء والفطنة - حسن العبارة في تأدية معانيه - الاعتدال في المأكل والمشرب والمنكح - محبة الصدق وكراهية الكذب - كبر النفس ومحبة الكرامة (أي تقدير الذات)- الاستخفاف بأعراض الدنيا - محبة العدل

بالطبع وكره الجور - قوة العزيمة والجسارة والإقدام - ويتوج هذه الصفات بالحكمة والتعقل التام - جودة الإقناع - جودة التخيل - القدرة على الجهاد ببدنه.

ابن رشد

محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي وكنيته أبو الوليد " الحفيد " (٥٢٠- ٥٩٥ هـ= ١١٢٦-١١٩٨م)، المعروف بابن رشد، عالم مسلم ولد في قرطبة بالأندلس، من أسرة عرفت بالعلم والجاه. وتوفي في مراكش. يعدّ ابن رشد في حقيقة الأمر ظاهرة علمية مسلمة متعددة التخصصات، فهو فقيه مالكي، وهو قاضي القضاة في زمانه، وهو ذاته طبيب نطاسي تفوق على أساتذته حتى أن أستاذه ابن زهر قال عنه: "ابن رشد أعظم طبيب بعد جالينوس"، وهو عينه فيلسوف عقلاني، وهو أيضا مترجم لأعمال أرسطو المرجعية للمسلمين، وهو أيضا فلكي ذو أعمال جليلة في المضمار، وهو نفسه المتكلّم الذي تصدى لنقد المتكلمين باسم توافق المعقول والمنقول وعلى رأسهم الإمام الغزالي كما كان نحويا لغوياً محدثاً بارعاً يحفظ شعر المتنبي،إلى جانب هذا كله متواضعاً ،دافئ اللسان،جم الأدب،راسخ العقيدة، يحضر مجالس حلفاء الموحدين وعلى جبينه أثار ماء الوضوء.

عرفت عائلة ابن رشد بالمذهب المالكي، وجده أبو الوليد محمد (توفي ١١٢٦) كان كبير قضاة قرطبة تحت حكم المرابطين، وشغل والده ذات المنصب حتى مجيء الموحدين.

يعد ابن رشد من أهم فلاسفة الإسلام. دافع عن الفلسفة وصحح علماء وفلاسفة سابقين له كابن سينا والفارابي في فهم بعض نظريات أفلاطون وأرسطو. درس الكلام والفقه والشعر والطب والرياضيات والفلك والفلسفة،

قدمه ابن طفيل لأبي يعقوب خليفة الموحدين عام ١١٨٢م فعينه طبيبا له ثم قاضيا في قرطبة.

تولّى ابن رشد منصب القضاء في أشبيلية، وأقبل على تفسير آثار أرسطو، تلبية لرغبة الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف، وكان قد دخل في خدمته بواسطة الفيلسوف ابن طفيل، ثم عاد إلى قرطبة حيث تولى منصب قاضي القضاة، وبعد ذلك بنحو عشر سنوات التحق بالبلاط المراكشي كطبيب الخليفة الخاص.

لكن الحكمة والسياسة وعزوف الخليفة الجديد (أبو يوسف يعقوب المنصور ١١٨٤ – ١١٩٨)عن الفلاسفة، ناهيك عن دسائس الأعداء والحاقدين، جعل المنصور ينكب ابن رشد، قاضي القضاة وطبيبه الخاص، ويتهمه مع ثلة من مبغضيه بالكفر والضلال ثم يبعده إلى "أليسانه" (بلدة صغيرة بجانب قرطبة أغلبها من اليهود)، ولا يتورع عن حرق جميع مؤلفاته الفلسفية، وحظر الاشتغال بالفلسفة والعلوم جملة، ما عدا الطب، والفلك، والحساب.

وبعد أكل النيران لعصارة فكر ابن رشد إثر سخط اتهام بمروق الفيلسوف وزيغه عن دروب الحق و الهداية ، عاد الخليفة فرضي عن أبي الوليد وألحقه ببلاطه، ولكن كليهما قد توفيا في العام ذاته (١١٩٨ للميلاد)، في مراكش.

ملخص عن ابن رشد فكره و فلسفته

ابن رشد أحد أهم الفلاسفة، ويشاع أن الفلسفة الإسلامية انتهت بوفاته، اسمه باللاتينية "أفيروس"Averroes" "، ولد في عاصمة الفكر الإسلامي قرطبة في الأندلس وكان أبوه قاضي وجده قاضي فدرس القانون، وأتاح له ذلك أن يكون قاضي لأشبيلية. درس الطب وعلم الكلام والفلسفة والفقه، لقب بالشارح الأكبر لأنه أفضل من شرح ما جاء به أرسطو.

لم يجلس ابن رشد على عرش العقل العربي بسهولة ، حيث انه أمضى عمره في البحث والتأليف، حتى شهد له معاصروه بأنه لـم يتـرك القـراءة والتـأليف إلا ليلتين اثنتين: ليلة وفاة أبيه وليلة زواجه.

أخذ الطب عن كبار علماء عصره أبي جعفر هارون وأبي مروان بن جبيرول الأندلسي.وبالرغم من بروزه في حقول الطب، فإن شهرته كانت من خلال نتاجه الفلسفي الخصب.عكف فيلسوفنا على نصوص المعلم الأول أرسطو حتـى اقتنـع بأنها الفلسفة الحق.

تولّى ابن رشد منصب القضاء في اشبيلية، وأقبل على تفسير آثـار أرسـطو، تلبية لرغبة الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف، ثم عاد إلى قرطبة حيث تولى منصب قاضي القضاة، وبعد ذلك بنحو عشر سنوات التحق بـالبلاط المراكشـي كطبيب الخليفة الخاص.

كانت هناك ضغوط لقطع حبل الصلة بين الخليفة وابن رشد لكـن الحكمـة والسياسة جعلت المنصور يبعده ، ويتهمه مع بعض من مبغضيه بالكفر ثـم يبعـده إلى"أليسانه "بلدة صغيرة بجانب قرطبة أغلبها من اليهود، وأحرق جميـع مؤلفاتـه الفلسـفية، وحظـر الاشـتغال بالفلسـفة والعلـوم جملـة، مـا عـدا الطـب، والفلـك، والحساب حبس ابن رشد لكن لم يطل حبسه وانتقل إلى مراكش ومات هنـاك. أثّر ابن رشد في العالم الإسلامي والمسيحي وأوروبا وقد بحث عن أسباب انتهاء حضارة المسلمين في الأندلس فرأى أنها بسبب تراجع دور المرأة آنذاك. دارت حول شروحه نقاشات عديدة في جامعة السربون وترجمت كل شروح ابن رشد للعبرية. ولقد أكد ابن رشـد علـى كرويـة الأرض. مـن مؤلفاتـه: شـروح أعمـال أرسطو، تهافت التهافت.

هناك ٣ مسائل مهمة في ابن رشد وهي:

أنه يمثل ردة الفعل الفلسفية على الهجمة القوية على الفلسفة التي أقدم عليها الغزالي. فابن رشد يمثل محاولة رد اعتبار الفلسفة بعد أن أصابها الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة ووضع هذا الجهد في كتابه تهافت التهافت .

ابن رشد يجسد خير من شرح مؤلفات أرسطو، وشروح ابن رشد على أرسطو هي أفضل شروح نعرفها في تاريخ الفلسفة وهو شارح لأرسطو أكثر من كونه فيلسوفا مبدعا ذا فلسفة خاصة، بل إن البعض اعتبروه تلميذاً لأرسطو- رغم وجود ١٦ قرن بينهم- مع تبنيه معظم آرائه في الطبيعة وما وراء الطبيعة .

قدّم نظرية أو موقف متميز وخاص ومهم في مسألة العلاقة بين الشريعة والحكمة أي بين الدين والفلسفة وذلك في كتاب "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، المسألة التي شغلت جميع الفلاسفة من الكندي، الفارابي، الغزالي، ابن سينا، وابن رشد. والغزالي وحده اعتقد أن الفلاسفة يخرجون عن الدين عندما كفّرهم في قضايا ثلاث وبدّعهم في سبع عشرة أخرى. إذ يستأنف ابن رشد موقف الكندي مع شيء من التعديل ويقول أن لا تعارض بين الدين والفلسفة، أي لا اختلاف بين الأمرين (الشريعة والحكمة)، وإذا كان هناك من تعارض فالتعارض ظاهري بين ظاهر نص ديني وقضية عقليه، ويرى بأن حله متاح بالتأويل وفقا لقواعد وأساليب اللغة العربية .

عندما ننظر إلى كتاب فصل المقال لابن رشد نجد أن ابن رشد قد آخى بين الفلسفة والمنطق فجعلهما مرتبطتين.

تعريف ابن رشد للفلسفة: تعني المصنوعات التي يصنعها الصانع تدل عليه، وكلما عرفنا الموجودات معرفة أتم تكون معرفتنا بصانعها أتم. و الشرع ندب (المندوب أي المستحب)إلى اعتبار الموجودات والنظر بها وبيان دلالتها. حيث

دعا الشرع إلى اعتبار الموجودات لأن النظر في الموجودات نظر عقلي، وهناك أكثر من آية تشير إلى اعتبار الموجودات بالعقل

"فاعتبروا يا أولي الأبصار"

"أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض"

"أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت"

"ويتفكرون في خلق السموات والأرض"

وهذا النصوص- وفقًا لابن رشد- تشير إلى وجوب استعمال القياس العقلي.وبهذا يتضح تشديده على كلمات النظر، والاعتبار، والتفكر، والرؤية، ويعتبرها أدلة دينية على وجوب النظر العقلي في الموجودات. يفسر ابن رشد كلمة الاعتبار فيقول أننا من مقدمات معلومة نستنتج نتيجة مجهولة، أي من مقدمة كبرى فمقدمة صغرى نستنتج نتيجة، إذا سلمنا بالمقدمات الكبرى والصغرى ينتج عنها بالضرورة نتيجة، وبهذا الشكل سوّغ ابن رشد دراسة المنطق.

يميّز ابن رشد بين أنواع الأقيسة: القياس البرهاني: القياس الذي كلتا مقدمتاه صادقة. (وهو القياس السليم عنده)مثل: كل إنسان فانٍ..سقراط إنسان.. إذن سقراط فانٍ.

القياس الجدلي: القياس الذي إحدى مقدمتيه احتمالية أو كلتا مقدمتيه احتماليتان.

القياس المغالطي: هو القياس الذي فيه إحدى المغالطات.

أقر ابن رشد بشرعية المنطق، وأكد القياس بآية "واعتبروا يا أولي الأبصار". ويقول ابن رشد مثل قول الكندي في أننا يجب أن نأخذ الحقائق حتى لو كان قائلها من ملة غير ملتنا، وأن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع وأن الفرد لا

يستطيع أن يحصل العلم وحده ويجب أن نستفيد من بعضنا البعض ومن السابقين. شرعيا، أوجب ابن رشد النظر العقلي في القضايا التي توصل إلى الله وينبغي أن يتوفر في من ينظر بهذه العلوم أمران:

ذكاء الفطرة .

العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية .

ويقول ابن رشد إذا غوى (أي ضل وانحرف)غاوٍ بسبب النظر في الوجود لا يمكن أن ننكر الصنعة نفسها عن الأكفاء بالنظر فيها ودراستها لأن بعض غير الأكفاء للنظر قد أخطأ.

قال ابن رشد أيضا أن الناس مختلفون في جبلتهم فهناك أناس يجري عليهم القياس البرهاني وأناس القياس الجدلي. نظر ابن رشد إلى العلاقة بين الدين والفلسفة وخلاصة موقفه في المسألة:

إذا قررنا قضية مثل قضية العالم مخلوق، فلا يخلو هذا الوضع (أي خلق الوجود)أن يكون الشرع قد سكت عنه أو قال قولا ما. اليقين الفلسفي البرهاني حق ولا يمكن أن يتعارض مع حقيقة ذكَرَها الشرع:

قول سكت عنه الشرع: يجوز الكلام فيه .

قول قرر بشأنه الشرع قولا ما: إما قرر بشأنه قولا موافقا لما قدره العقل: فلا نتكلم فيه، أو إما قرر بشأنه قولا مخالفا لما قدره العقل: فنلجأ للتأويل .

تتلخص أطروحة ابن رشد في هذه المسألة في:

أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الوجود و أوجب دراسة المنطق من ناحية مفسرا آية "واعتبروا يا أولي الأبصار". معنى الأبصار القياس، وأوجب النظر في الوجود من علل الموجودات .

الوجه الثاني أن هذا النظر ليس بدعة وينبغي أن نأخذ به و لا يمكن أن يتحقق لفرد واحد فهو إسهام لأفراد كثيرين فيجب أن نلجأ للأمم الأخرى .

العلاقة بين ما يقرره العقل البرهاني وما تتفق به الشريعة، كل منهما يعبر عن الحق، والقضايا البرهانية العقلية هي حق، وما نطق به الشرع حق، والحق لا يضاد الحق بل يؤكده ويشهد له، أي ليس هناك تناقض بين الحكمة (الفلسفة)والشريعة .

فيكون مرجع ابن رشد النهائي هو العقل.

لابن رشد مؤلفات عدة في أربعة أقسام: شروح ومصنفات فلسفية وعملية، شروح ومصنفات طبية، كتب فقهية وكلامية، وكتب أدبية ولغوية، ولكنه اختص بشرح كل التراث الأرسطي.

أحصى جمال الدين العلوي ١٠٨ مؤلف لابن رشد، وصلنا منها ٥٨ مؤلفاً بنصها العربي

ولما كانت الحكمة الأولى حصيلة خالصة لقوة العقل البشري ولا دخل للتجربة الحسية في مسائلها ففي أغلب الأحيان عندما تطلق كلمة "الفلسفة" فإن المقصود بها هو الحكمة الأولى (كانت تعتبر أحد الفروع الثلاثة للفلسفة النظرية، وكان العلماء السابقون يسمونها بـ"الفلسفة الحقيقية" لأنها نظرية وعقلية محضة، ويسمونها بـ" العلم الكلي" لأنها تبحث في أكثر الأمور كلية وهو الوجود، ويطلقون عليها أيضاً اسم "الإلهيات" لأن إحدى مسائلها هي مسألة علة العلل وواجب الوجود. وأطلق عليها اليونانيون القدماء اسم "الميتافيزيقية" (metaphysics)لأسباب خاصة سوف نستعرضها في نهاية هذه المقالة).

ومنذ بداية القرن السابع عشر فما بعد ظهرت فئة من العلماء تنكر قيمة "البرهان والقياس العقلي" وتعتبر الأسلوب التجربي هو الأسلوب الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه. ويعتقد هؤلاء أن الفلسفة النظرية والعقلية المستقلة عن العلم لا تتمتع بأي أساس، وليس العلم إلا ثمرة للحواس، وهذه الحواس لا تتعلق إلا بأعراض الطبيعة وظواهرها (phenomenon)، إذن لا قيمة لمسائل الفلسفة الأولى التي هي نظرية وعقلية محضة ومتعلقة بكنه الواقع وبأمور غير محسوسة، ولا يمكن إدراك هذه المسائل للإنسان، لا نفياً ولا إثباتاً، فلابد من إخراجها من حيّز البحث ولا بد من اعتبارها ضمن الأمور غير القابلة للتحقيق.

ومن العلماء المنكرين لقيمة الفلسفة العقلية والنظرية الفيلسوف الفرنسي الشهير أوجست كونت (uguste conte)الذي عاش في القرن التاسع عشر، وهو يعتقد بفلسفة حسية تعتمد على العلم، والفلسفة عنده تعني بيان علاقات العلوم فيما بينها وكذلك بعض الفرضيات الواسعة التي تستفيد منها كل العلوم أو

أغلبها. ويسميها بهذا الاسم لوجود بعض الشبه بالفلسفة الأولى من حيث العموم والكلية فيها .

ويطلق اليوم اصطلاح "الفلسفة العلمية" على الأساليب المتّبعة في العلوم والطرق السائدة في كل علم.

فهذه الفلسفة الحسية التي جاء بها أوجست كونت وهكذا سائر الأنظمة الفلسفية الحسية التي أعلنها الفلاسفة الحسيون (epiristes)كلها تعتمد على العلوم الحسية، فهي إذن محدودة مثل تلك العلوم، ولا تتجاوز حدود تفسير أعراض وظواهر الطبيعة(phenomeno).

ولا نتعرض في هذه المقالة للفلاسفة الحسيين ولا لأولئك الذين يقولون أن الفلسفة الأولى ليست قابلة للتحقيق والبحث لأنها نظرية وخارجة عن مجال الحس والتجربة. وقد خصصنا مقالة أخرى في هذه السلسلة من المقالات لرد عقيدة هذه الفئة من العلماء، وأوضحنا هناك أن أسلوب البرهان والقياس العقلي مفيد ومعتبر وأن مسائل الفلسفة قابلة للتحقيق.

وينحصر اهتمامنا هنا في مناقشة أولئك الذين يتناولون مواضيع هذه الفلسفة نفياً أو إثباتاً.

ويشمل النقاش الماديين(Materialistes)وأتباع المادية الديالكتيكية (materialism -Dialectic)الذين أبدوا آراءً في مسائل هذه الفلسفة دون أن يفككوا بين هذه المسائل والمسائل المتعلقة بالعلوم.

والغريب أن هذه المجموعة من العلماء تعلن عن نفسها أنها تابعة للمنطق الحسي والتجربي، مع أنها قد تناولت هذه المسائل بالنفي أو الإثبات، والحس والعلوم الحسية لا يمكنها إثبات ذلك ولا نفيه.

إن الفلسفة المادية وآخر أشكالها "المادية الديالكتيكية" هي لون من ألوان الفلسفة النظرية وليست فلسفة حسية ولا تجربية.

ومن المؤكد أنه قد وجد في أوربا بعض العلماء الذين آمنوا بالفلسفة الحسية ولكن فلسفة هؤلاء لم تكن مادية ولا إلهية، وذلك لأن الفلسفة الحسية قيدتهم على الرغم منهم بالمسائل المتعلقة بالعلوم الحسية، والمنطق الحسي يفرض عليهم السكوت إزاء كنه الوجود وحقيقته.

وأشهر الفلسفات الحسية هي الفلسفة الوضعية (positivisme)ومؤسسها هو الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت.

أما الفلسفة المادية في شكلها الأخير (المادية الديالكتيكية)فهي تسهب في الحديث - لأغراض دعائية - عن الحس والعلوم الحسية، وأحياناً يحرفون مسألة علمية ليصدقوا بها أحاديثهم، ولكنهم لم يتقيدوا بالمنطق الحسي لأنهم قد تناولوا بالنقد مسائل الفلسفة الأولى النظرية والعقلية، وهذه المسائل لا تدخل مجال الحس ولا التجربة.

فالمقصود من الفلسفة هنا هو الفلسفة الأولى التي هي نظرية وعقلية صرفة، وتوضيح الفرق بينها وبين سائر الأقسام التي تسمى اليوم بالعلوم.

ولا نجد مفرّاً من ذكر مقدمة قصيرة ليتمكن القارئ الكريم من إدراك تعريف الفلسفة بشكل دقيق وليستطيع تمييز المسائل الفلسفية من المواضيع العلمية:

تشكل العلوم المنتشرة في المجتمعات البشرية أقساماً مختلفة، ويعرف كل قسم منها باسم خاص، فهناك الفيزياء، الكيمياء، الحساب، الهندسة، الفلك، الأحياء، و... وكل واحد من هذه يطلعنا على لون معين من المعارف بحيث

نستطيع قبل أن نَرِدَ ذلك القسم أن نعرف ما هو لون المسائل التي سنواجهها في هذا المجال لأننا نعلم :

إن كل علم عبارة عن البحث في سلسلة من المسائل المتعلقة بموضوع معين، وتوجد رابطة خاصة تربط بين مسائل كل علم وتصلها ببعضها وتفصلها عن مسائل العلوم الأخرى.

إذن لكي نظفر بتعريف لكل علم، ولكي نميز كون المسألة الفلانية لأية مجموعة من المسائل هي منضمة، ولأي علم هي منتمية، ولا بد أن نشخص موضوعات العلوم أنفسها. فما دمنا لا نعرف ما هو موضوع علم الحساب وما هو موضوع علم الهندسة فإننا لا نستطيع أن نفرق بين مسائل الحساب ومسائل الهندسة، وهكذا بقية العلوم.

وننتقل من هذه المقدمة لنقول أن الفلسفة بدورها قد أخذت على عاتقها حل مشكلات معينة، وتدور مسائلها حول موضوع معين. وهي لا تتدخل فيما يتعلق بالمسائل العلمية، ولا تسمح أيضاً لهذه المسائل أن تتطفل على حدودها.

والفلسفة عبارة عن البحث والدراسة في سلسلة من المسائل التي تتحدث عن مطلق الوجود وأحكامه وأعراضه على أساس البرهان والقياس العقلي. وهي تتكلم عن وجود الأشياء أو عدمها وتدقق في أحكام مطلق الوجود ولا تنظر إلى الأحكام والآثار المختصة بموضوع واحد أو عدة مواضيع معينة، وهذا بعكس العلوم التي تتناول دائماً موضوعاً واحداً أو عدة مواضيع مفروضة الوجود ثم تدقق في أحكامها وآثارها وهي لا تنظر إلى وجود الأشياء ولا إلى عدمها.

وليتضح هذا الموضوع أكثر نذكر هذين المثالين:

لو أخذنا موضوع الدائرة وقلنا أن محيط كل دائرة يساوي (٣،١٤)مضروباً في قطرها، فهذا متعلق بعلم الهندسة، ومعنى هذا الكلام هو كل دائرة لها وجود

خارجي فإن لها خاصية (تساوي محيطها مع ٣،١٤)مضروباً في قطرها). إذن فرضنا للدائرة وجوداً خارجياً ثم أثبتنا لها هذه الخاصية (وهي أن محيطها يساوي ٣،١٤ مضروباً في قطرها).أما لو تسائلنا: أيكون للدائرة وجود خارجي أم أن ما نتصوره دائرة ليس إلا شكلاً كثير الأضلاع؟

فهذا موضوع يتعلق بالفلسفة، لأننا هنا لم نتحدث عن خواص الدائرة ولا عن أحكامها وإنما تحدثنا عن وجودها أو عدمها.

والمثال الآخر يدور حول الجسم، فلو قلنا أن لكل جسم شكلاً، أو لكل جسم إشعاعاً، فهذا مرتبط بالعلوم الطبيعية. أما لو قلنا: أيكون الجسم (وهو الشيء الذي له ثلاثة أبعاد)موجوداً في الخارج أم أن ما نحسّ به على أساس أنه جسم وله ثلاثة أبعاد ليس في الواقع إلا مجموعة من الذرات الخالية من أيّ بعد؟ فهذا موضوع فلسفي.

موضوعاً أو عدة مواضيع مفروضة الوجود ثم يواصل دراسة الخواص ويوضح الآثار.

ولا يتناول أي علم البحث في أن الموضوع الفلاني موجود أم لا؟ وإذا كان موجوداً فما هي كيفية وجوده؟

وإنما هو يأخذ الموضوع مفروض الوجود ثم يبحث أحكام هذا الموضوع، ويحيل مسألة وجوده وكيفية ذلك الوجود إلى مجال آخر (هو الحس أو البرهان الفلسفي)ونستطيع أن نلخص ما مضى من حديث فيما يأتي:

نحن قد نخطئ أحياناً أو نتردد في بعض خواص الأشياء وأحكامها فنقول مثلاً: أن التركيب الفلاني لا طعم له (بالقطع أو بالترديد)مع أن له في الواقع طعماً، أو بالعكس .

وأحياناً أخرى قد نخطئ أو نجهل أصل وجود الأشياء أو عدمها فنقول مثلاً: الروح ليست موجودة في الخارج، أو نقول أن الحظ له تحقق في الواقع.

فهذان لونان وأسلوبان من البحث في هذين المثالين ليسا هما متشابهين.

فلا بد أولاً من إثبات وجود الشيء أو أخذه مفروض الوجود ثم ننتقل إلى البحث في خواصه وأحكامه.

نعم كثيراً ما يحدث هذا الأمر وهو أن تثبت البحوث العلمية أحكاماً وخواصّ لموضوع ما، ثم نعرف من هذا كيفية وجود هذا الموضوع وبأية علة هو مرتبط. مثلاً إذا أثبتنا في العلوم الطبيعية أن جزءاً من الذرة المسمى بـ "البروتون" يدور حول نفسه بحركة سريعة، إذن نستطيع القول:

"إن لدينا في الخارج حركة وضعية دائرية"

ومن الجلي أن في هذا الحديث قضيتين:

الأولى: أن جزء الذرة المسمى بالبروتون يدور حول نفسه، وهذا القول يعتمد في إثباته على البرهان الطبيعي والتجربة العلمية.

الثانية: أن لدينا حركة وضعية دائرية في الخارج، وهذا يعتمد على القول الأول، ولا يستند مباشرة إلى التجربة.

وبهذا يتضح أن العلوم بأسرها تتوقف في صمود محاولاتها واستمرا تقدمها على الفلسفة. وكذلك الفلسفة فهي تتوقف في بعض المواضيع على شيء من مسائل العلوم فهي تستفيد وتنتزع منها بعض النتائج (إلى هنا اتضح الفرق بين الفلسفة والعلم، وعرفنا كيف تحتاج العلوم إلى الفلسفة في إثبات موضوعاتها. ونريد أن نبيّن هنا كيف تستفيد الفلسفة أحياناً من العلوم، فهي لا تستفيد منها بهذا النحو وهو أن تكون بعض المسائل العلمية في صف ورتبة المسائل الفلسفية، ولا تستفيد منها بحيث نستنتج المسألة الفلسفية من المسألة العلمية،

وإنما تستفيد منها بهذا الشكل وهو أن الفلسفة "تنتزع" بعض المسائل ذات الوجهة الفلسفية من مسائل العلوم.

ويلزمنا أن نبيّن الفرق بين معنى الانتزاع ومعنى الاستنتاج لكي نعرف أن المسألة الفلسفية ليست هي نفس المسألة العلمية وليست هي مستنتجة منها وإنما هي منتزعة منها.

الاستنتاج: وهو يعني أن يقوم العقل بأخذ نتيجة جزئية من حكم كلي أي أنه يحيط علماً بالجزئي بوساطة الكلي. مثلاً لو ثبت لنا أن كل موجود طبيعي معرض للفناء فإننا "نستنتج" كون الشجرة فانية لأنها موجود طبيعي، وإذا أردنا أن نرتبها ترتيباً منطقياً قلنا: "الشجرة موجود طبيعي، وكل موجود طبيعي معرض للفناء، إذن الشجرة معرضة للفناء".

وإذا دققنا في هذا وجدنا أن العلم بالجزئي قد ولد من العلم بالكلي، فهو يعتبر إذن نتيجة له.

ومن الواضح أن مسائل الفلسفة لا يمكن أن تستنتج من مسائل العلم، لأن المعطي للنتيجة لا بد أن يكون أكبر في شموله وكليته من الآخذ للنتيجة، والحال أن المسائل الفلسفية أعم وأكبر كلية من جميع المسائل الأخرى لأن موضوعها هو مطلق الوجود، وليس بين الموضوعات ما هو أكبر كلية من الوجود.

الانتزاع: وهو اصطلاح تستعمله الفلسفة وعلم النفس لعمل ذهني خاص يمكن تسميته أيضاً بـ"التجريد". وهو يعني أن الذهن عندما يدرك عدة أشياء متشابهة فهو يقيس بعضها إلى البعض الآخر ويميز بين صفاتها المختصة وصفاتها المشتركة ثم يصوغ من الصفة المشتركة مفهوماً كلياً يصدق على كل تلك

الأفراد، وحينئذ يقال أن هذا المفهوم الكلي قد انتزع من هذه الأفراد، مثل مفهوم الإنسان المنتزع من الصفات المشتركة بين علي وخالد وغيرهما.

وفي اصطلاح الفلسفة يستعمل لفظ الانتزاع في موارد أخرى.

فالمقصود من قولنا أن المسألة الفلسفية "تنتزع" من المسألة العلمية هو أن الفلسفة تسير في استدلالها الفلسفي على أساس مسألة علمية ثم تصل إلى نتيجة فلسفية. وبعبارة أخرى فإن الفلسفة ترتب قياساً منطقياً تحتل فيه المسألة العلمية صغرى هذا القياس (لا كبراه)، ثم تستنتج الفلسفة نتيجة فلسفية حسب قواعدها الكلية.

إذن أصبح واضحاً أن الفلسفة شيء غير العلم وأن بينهما علاقة خاصة، وحسب هذه العلاقة فإن العلم يستفيد من الفلسفة، كما أن الفلسفة أيضاً تستفيد من العلم.

وتوجد هناك عدة ملاحظات

الملاحظة الأولى:

لما كان البحث الفلسفي مختلفاً مائة بالمائة عن البحوث العلمية في الأسلوب، إذن فالمسألة العلمية ومن أي علم كانت لا يمكن أن تصبح جزء البحث الفلسفي، بل ينفصل كل لون من الدراسات الفلسفية (الإلهية والمادية)عن البحوث العلمية، ويسير بإسلوبه الخاص ويتحدث عن وجود الأشياء وعدمها. وبهذا يتضح أن الظنون لازمت علماء الفلسفة المادية الديالكتيكية (التحولية)لا تتمتع بأساس سليم.

فهؤلاء العلماء يزعمون أن الفلسفة الميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة)تعتمد فقط على مجموعة من المقدمات العقلية والظنون الساذجة التي لم تتأكد صحتها، بينما فلسفتنا تستند إلى العلم المعاصر الذي تقدم بوساطة الحس والتجربة، وفي

كل يوم تؤكده صحة مسيرة آلاف التحف التي تقذف بها مؤسساته الصناعية، وهو لا يعتمد على غير الحس والتجربة وليس فيه إثارة مما وراء المادة. ويدعون أيضاً أن الفلسفة ما وراء الطبيعة تؤدي إلى طرق مسدودة يتوقف فيها البحث ويموت بسببها العلم، أما فلسفتنا فهي مستندة إلى العلم وتقدم بتقدمه.

وينبغي أن يعلم هؤلاء العلماء أن البحث الفلسفي منفصل أساساً عن البحث العلمي، وأن المادية الديالكتيكية – مثل الميتافيزيقية تماماً- تستفيد من نتائج العلوم الحقيقية (يقصد بالعلوم الحقيقية ما يقابل العلوم الاعتبارية، وكان القدماء يسمون العلوم الاعتبارية بالعلوم العملية كعلم الأخلاق وغيره)بالاعتماد على البحث الفلسفي. ولكن النزاع واقع في أن أياً من هاتين الفلسفتين قد أخذت ما يلزمها من مقدمات بصورة صحيحة وسليمة ؟(لو دققنا في كتب المادية الديالكتيكية لوجدنا المسائل المطروحة فيها للبحث إنما هي لون من الاستنباط النظري من الفرضيات والنظريات العلمية قام به العلماء الماديون. وسوف نبين في الفصول القادمة الأسس الفلسفية والمنطقية للمادية الديالكتيكية مع نقدها. وسوف نعرف كيف إنها استنباطات خاطئة من النظريات والفرضيات العلمية. ويشهد ما قلناه إننا لا نجد في حديثهم السابق أية مسألة علمية طبيعية أو رياضية، ولا نجد أيضاً أثر لهذا الحديث في الكتب الطبيعية أو الرياضية.

وإذا كانت الفلسفة الميتافيزيقية لا تتغير كما تتغير العلوم فسبب ذلك أن العلوم تعتمد على الفرضيات وهي تتغير بتقدم وتوسع التجربة، أما الفلسفة فهي تعتمد على البديهيات وتعطي نتائج علمية ثابتة. ويؤيد هذا الرأي أن الفلسفة لا تأبى التغيير في المجالات التي تأخذ فيها مقدماتها من العلوم كالفلكيات والجواهر والأعراض وغيرها فهي تتغير كالعلوم بتغير الفرضيات.

والأروع من هذا أن هؤلاء العلماء يعرضون لنا "المادية الديالكتيكية المتغيرة بتغير العلم" على أساس أنه رأي ثابت غير متغير (فهو يواجه طريقاً مسدوداً).

ويقول بركلي أن للتصورات الذهنية وجوداً خارجياً وبهذا يثبت وجود النفس، ويقول أن الإدراك يحتاج إلى مدرك وهو النفس .

ويظهر بركلي أنه لا ينكر وجود الأشياء، ولكنه يتساءل:

ما معنى قولنا: "أن الشيء الفلاني موجود ؟"

لو تعمقنا في هذه الجملة لوجدنا معناها:

"أنني أدرك وجوده".

فمثلاً إذا قلنا: الأرض موجودة، السماء موجودة، الجبال موجودة ، السماء موجودة، الجبال موجودة، البحار موجودة، أو قلنا: الشمس تشع النور أو هي جسم ذو بعد أو أن الأرض تدور، فإن كل هذه الجمل صحيحة ولكن معناها هو: أننا علمنا بهذا الشكل".

فالوجود إذن هو الوجود في إدراك الشخص المدرك.

وينكر بركلي أن يكون من السوفسطائيين ويعلّل ذلك بأنه لا ينكر وجود الموجودات، ولكنه يقول أن معنى الوجود عندي غير ما يتخيله الآخرون فهو عندي الوجود في إدراك الشخص المدرك.

فهو يعدّ الحس- إذن- منشأ للعلم ولكنه ينكر أن يكون منشأ الحس هو الوجود الخارجي للشيء المحسوس. وهو يعترف بوجود النفس فهي القوة المدركة عنده، ويعترف أيضاً بوجود الله، ويستدل على ذات الله بهذه الطريقة:

نحن نرى صور المحسوسات تظهر في أذهاننا بترتيب خاص ونظام معيّن ثم تذهب منه، وهذا الظهور والاختفاء خارج عن اختيار أنفسنا، فمثلاً أحياناً نحس أنه نهار وفي تلك الحال لا نستطيع الإحساس بأنه ليل، وبعده عدة ساعات نحسّ

أنه ليل وفي تلك اللحظة لا نستطيع أن نحس بأنه نهار، وهكذا في سائر المدركات البصرية والسمعية وغيرهما فإن لها نظاماً خاصاً وترتيباً معيناً.

ومن هذا نعرف أن ذاتاً أخرى قد أوجدت هذه التصورات بذلك النظام والحساب في أذهاننا، وتلك الذات هي ذات الباري تعالى)وشهوبنهاور (شوبنهاور هو العالم الألماني الشهير ولد سنة ١٧٨٨ م في ألمانيا وتوفى سنة ١٨٦٠ ويعتبر شوبنهاور زعيم المتشائمين في العالم، وهو يعّد الحياة كلها ألماً وعذاباً، وهو يعدّ الدنيا مكاناً للحزن والغم، وقد عاش منعزلاً وقضى عمره أعزب. ويقال أنه كان يعاني من الأوهام والمخاوف التي لا أساس لها، وتعتريه الوحشة من أقل الأشياء ، فمثلاً كان يقفز من نومه عندما يسمع أقل صوت ويندفع ليتناول سلاحه. ويقال أنه ورث روح التشاؤم من أبيه الذي كان تاجراً ملولاً ضيّق البال، وقد انتحر أخيراً.

وصادف شوبنهاور في الحياة كثيراً من ألوان الحرمان والحوادث السيئة. ولم تلاق كتبه في زمانه أي رواج، ولم يُظهر الناس رغبة في قراءتها، فصمّم على القيام بتدريس الفلسفة في جامعة برلين، ولكن أحداً من الطلاب لم يسجّل اسمه في ذلك الموضوع الذي تقرر أن يدرسه شوبنهاور ما عدا ثلاثة أشخاص لا يتمتعون باستعداد فلسفي، وأخيراً قرّر أن يقوم بتلقين معلوماته وأفكاره لامرأة خياطة كانت تسكن إلى جواره، ولكن النقاش بينهما أدى إلى النزاع والضرب، فأقامت المرأة عليه دعوى في المحكمة وأصدرت المحكمة حكماً بالغرامة على شوبنهاور لضربه وجرحه تلك المرأة.

ولا يعتقد شوبنهاور– على العكس من ديكارت وأتباعه – بالمعلومات والتصورات الناشئة من العقل، وهو يعدّ الحس منشأ لكل التصورات ومبدأ لكل العلوم، أما عمل العقل فهو التصرف فيما تظفر به الحواس فقط.

ومن هنا فإن شوبنهاور يعّد من المثاليين لأنه يعتبر كل المعلومات لا حقيقية لها، ويقول أن العالم الذي ندركه بالحس والشعور والعقل وهو عالم المادة إنما هو ذهني واستعراضي محض، وعلى العكس من بركلي الذي كان يظن إن وجود الإدراك وقوة المدرك حقيقية فإن شوبنهاور كان ينكر هذين الأمرين، ويعترف فقط بشيء واحد على أنه حقيقة وذلك هو "الإرادة" ويقول أن حقيقة الكون هي الإرادة، ويستطيع الإنسان أن يدرك حقيقته التي هي الإرادة بدون وساطة الحس والعقل.

ويقول إن الإرادة في ذاتها حقيقة مطلقة ومستقلة بالذات وخارجة عن حدود الزمان والمكان، وجميع حقائق العالم إنما هي درجات ومراتب من الإرادة.

وعلى هذا فمهما أنكر شوبنهاور حقيقة المعلومات وعدّ مثالياً ولكنه معترف بعالم حقيقي واحد وراء المعلومات وهو لا يدرك بالحس والشعور والعقل، وذلك العالم هو عالم الإرادة، ولهذا فنحن نستطيع أن نعدّه من "الواقعيين".

ولشوبنهاور عقائد خاصة تنبع من فلسفته في الحياة واللذّة والحب والمرأة والسعادة الحقيقية.

ويقول إن الإرادة التي هي أصل العالم وحقيقته هي أساس الشر والفساد لأنها في الأصل واحدة ولكنها لما جاءت إلى عالم الكثرة وهي تريد استمرار الوجود تحولت في الإفراد إلى حب الذات وعبادتها، وأدى حب الذات في الأفراد إلى النزاع والصراع والشر والفساد.

واللذة عند شوبنهاور أمر عدمي، أما الألم فهو شيء وجودي. والحب بين الرجل والمرأة سبب للتعاسة ، وحقيقة هذا الحب أن الحياة تريد استمرار النسل،

ولكي يتحمل الأفراد المصائب والمشاكل الناشئة من الناشئة من ذلك فإن الطبيعة تخدع الأفراد بهذه اللذات.

ويتساءل لماذا يحاول العاشقان أن يخفيا حركاتهما عن أعين الآخرين؟ ولماذا تحاول آلاف العيون بألم وحذر أن تتطلع إليهما؟

ثم يجيب :

لأن الحياة كلها تعاسة، والعاشقان يحاولان استمرار هذه التعاسة بالأنسال فهم يرتكبون جناية فظيعة، ومن الواضح أنه لو لم يكن لدينا هذا العشق لوصلت الدنيا إلى نهايتها واختتمت هذه المصائب المؤلمة.وكان شوبنهاور معتقداً اعتقاداً راسخاً بفلسفة بوذا وهو يحصر السعادة الحقيقة في الرياضة النفسية وفي خنق إرادة الحياة ولا سيما اللقاء الجنسي مع النساء لكي ينقطع النسل ويرتاح النوع.

ولكننا إذا أخذنا أنفسنا بالصبر ودققنا في حياتهم واستعرضنا أوضاعهم فسنلاحظ أن كل واحد منهم لم تلده أمه سوفسطائياً ولم ينطلق لسانه أول ما انطلق بحديث السفسطة، ولم تفلت من يده فطرته الإنسانية"الإدراك والإرادة"، فهو مثلاً لم يبك مرة واحدة في المناسبة التي عليه فيها أن يضحك في المجال الذي عليه أن يبكي فيه، ولم يستعمل مرة واحدة حس البصر لكي يدرك المسموعات أو بالعكس، ولم يستعض بالنوم عن الأكل ولم يفعل العكس، ولم يغلق فمه لكي يتكلم، بل لم يتحدث حديثاً مبعثراً مشتتاً، وإنما هم يعيشون تماماً كما نعيش نحن (نحن الواقعيين)وبنفس ذلك النظام الخاص الموجود في الحياة الإنسانية، ويشاركوننا في الحياة النوعية والأفعال الإرادية. ومن هنا نفهم :

إن هؤلاء هم شركاؤنا في الحقيقة المذكورة في بداية هذا الحديث وفي كل المعلومات التي تشكل الأسس الأزلي لهذه الحقيقة (إذا حللنا هذه الحقيقة (يوجد خارج ذهني عالم أستطيع حسب رغبتي أن أؤدي فيه أعمالي)التي ركّبها

الـذهن مـن مجمـوع المعلومـات والإدراكـات التـي تعـدّ أجزاءهـا أو عناصـرها الأصلية فسوف نلاحظ عدداً من المعلومات الأولية التي ساهمت في إيجاد هذه الحقيقة.

وتذكر هذه المعلومات الأولية في المنطق وتسمى تارة بالمبادئ التصورية والتصـديقية (فـي مقالـة التحليـل والتركيـب)، وتـارة أخـرى بالضـروريات والبديهيات (في باب البرهان)ويتمتعون بالإدراكات ويقومـون بالأفعـال البسـيطة الأولية كما هو موجود عندنا. ثم بعدما نزلوا إلى ساحة الفكر والبحـث ووصـلوا إلى مستوى النضج اعتنقوا السفسطة والمثالية وأعلنوا بملء أفواههم أنه "لا يوجد إي واقع" ولكن بعضهم التفت إلى أن هذه الجملة تحتوي على تصديق كثير من الواقعيات فبادر إلى تغيير شكلها وقال: "نحن لا نعلم بالواقع"، ولاحـظ بعضـهم- بدقة أعظم- أن في هذه الجملة تصديقاً بحديث أنفسـهم وبعلمهـم (تفكيـرهم)، لذلك لجأ إلى هذه العبارة:

"نحن لا نملك أي واقع خارج أنفسنا (ذواتنا وأفكارنـا)" أي لا علـم لنـا بـأي واقع خارج ذواتنا وأفكارنا.

وخطا بعضهم خطوات أوسع فأنكر كل شيء ما عدا ذاته وفكره فقـال: "أنـا لا أعلم بشيء إطلاقاً ما عدا نفسي وفكري".

والأدهى من هؤلاء جميعاً أولئك الذين أنكروا الواقـع مطلقـاً وحتـى واقعيـة أنفسهم ولم يظهروا إلا التردد والشك.

ويتضح لنا من هذا الحديث أن حقيقة السفسطة هـي إنكـار العلـم (الإدراك المطابق للواقع)، وكل الأدلة المنقولة عن هـذه الفئـة تـدور حـول هـذا المحـور وتؤكد هذا الأمر.

ومن هنا فإن الفلسفة تؤكد كون السفسطة مبنية على أساس "عدم التناقص" لأن كل المعلومات تعتمد على هذه القضية بالتحليل الدقيق، فإذا سلمنا بها فأننا لا يمكننا إنكار أية حقيقة، وإذا أنكرناها لم نستطع أن نثبت أية حقيقة (سوف نوضح في المقالات اللاحقة أنه بإنكار أصل عدم التناقض لا يمكن إثبات أية حقيقة، وسوف نبسط الحديث عن الأصل الذي يذكره علماء الفلسفة المادية الديالكتيكية تحت عنوان "أصل وحدة الضدين" الذي يعتبرونه الهادم لأصل عدم التناقض .

فالملاحظة التي ينبغي الالتفات إليها هنا هي أن العالم الفرنسي المعروف ديكارت حاول أن يعيد النظر في كل معلوماته وأن يضع أساساً جديداً فشك في أفكاره من المحسوسات والمنقولات والمعقولات، وقال لنفسه لعلّ الحقيقة ليست هي كما أحس أو أفكر أو كما قيل لي، ولعلّ هذه جميعاً خيال محض تتراءى لي كما يظهر للنائم الحلم أثناء نومه. وما هو الدليل على أنه ليس الأمر كذلك؟

إذن كل أفكاري (وحتى أصل عدم التناقض)باطلة، ولم يبق لي حتى أصل واحد يمكنني أن أعتمد عليه. وفي هذه اللحظة انتبه إلى أنه مهما شك وتردد في كل شيء ولكنه لا يمكن أن يشك في وجود الفكر، إذن أنا لا أتردد في وجود الفكر، وهذا يدل على وجود المفكر، فاطمأن بوجوده وقال" أنا أفكر إذن أنا موجود" (Cogito.ergo sum)، وجعل هذا أساساً لسائر الأصول وتقدم نحو الأمام.

ولا نريد أن نستعرض هنا الإشكالات التي أوردها العلماء على استدلال ديكارت هذا، ولكننا نكتفي بذكر إشكال واحد يناسب هذا المقام لم نجد أحداً قد التفت إليه، وهو أن الإنسان إذا تردد في هذا الأصل (أصل عدم

التناقض)أيضاً فهو لا يستطيع أن يصل إلى نتيجة (أنا أفكر إذن أنا موجود)لأنه مع فرض عدم امتناع التناقض يمكن القول أنا أفكر وفي نفس الوقت أنا لا أفكر إطلاقاً، ويمكن القول أيضاً أنا موجود وفي نفس الوقت أنا لست موجوداً.

إذن أصل امتناع التناقض في الحقيقة هو الأساس لجميع العلوم والإدراكات، وإذا صرفنا النظر عن الأصل فلن يستقّر لنا أي علم، ولهذا قال الفلاسفة منذ أقدم الأزمنة أن إنكار هذا الأصل لا يمكن معه إثبات أية حقيقة.

ومما ذكرناه يتبين لنا أن هناك طرقاً متعددة لدحض مذهب الفئة (إن صح إطلاق لفظ المذهب على هذا الزعم)، فهم بحديثهم هذا ومحاولتهم الفهم والتفهيم يعترفون بكثير من المعلومات دون أن يشعروا، منها:(أنه يوجد لدينا متكلم، ومخاطب، وكلام، ودلالة، وإرادة و... وأخيراً فإنه يوجد تأثير، وتوجد عليه ومعلولية مطلقة. وكل واحد من هذه الأمور كاف ليردهم وليوضح الحق.

بعض الشبهات من المثالية

نحن مهما بسطنا أيدينا نحو الواقع فلن نظفر بشيء سوى الإدراك (الفكر)، إذن ليس لدينا شيء سوى أنفسنا وإدراكنا. وبعبارة أخرى نقول: كل واقع نظن أننا قد أثبتناه ليس هو في الحقيقة إلا فكرة جديدة قد نشأت فينا، إذن كيف يمكننا أن نقول (أن لدينا واقعاً خارجاً عنا وعن أفكارنا)بينما هذه الجملة بنفسها ليست شيئاً أكثر من فكرة وظن(وبعبارة أخرى فإن الطرق التي تخيلها الإنسان للوصول إلى الواقع لن توصله إلى الواقع وإنما توصله إلى مجموعة من الأفكار فقط.

مثلاً يريد الإنسان أن يطلع على السماوات عن طريق الحس والمشاهدة مباشرة، أو يكتشف قانوناً كلياً في الطبيعة عن طريق التجربة، أو يثبت حقيقة عن طريق العقل والتفكير، فبعد أن يطيل النظر من وراء التلسكوب وبعد أن ينجز

عملياته في المختبر وبعد أن يضغط على عقله بالتفكير، أيكون قد ظفر بشيء غير مجموعة من الإدراكات والصور الذهنية التي جمعها في ذاكرته؟ إذن هذه الطرق التي يتخيل الإنسان أنها توصله إلى الواقع لم توصله إلى الواقع بل أوصلته إلى مجموعة من الأفكار الذهنية فقط.)؟

الجواب:

في هذه الشبهة أثبت الواقع في الجملة وذلك هو "واقعنا وفكرنا" المعلوم لنا، وهذا الكلام صحيح. والذي ينبغي الالتفات إليه هو أن المستدل تصور إنه إذا كان في الخارج واقع حقيقي فلا بد في حالة تعلق العلم به أن نصبح واجدين لنفس ذلك الواقع، لا واجدين للعلم بالواقع، مع أن القضية بالعكس فالذي نظفر به هو العلم وليس المعلوم (الواقع)وهذا تصور ساذج لأنه صحيح أن العلم وحده الذي نظفر به وليس المعلوم ولكنه غاب عنهم أننا نظفر بالعلم مقروناً بخاصته وهي الكاشفية (إن الشبهات التي تذكرها المثالية لتستنتج منها أموراً تخالف البديهيات والحقائق المسلمة لا قيمة لها، وكل أحد يعلم أنها مغالطات، ويقتنع عادة في جوابها بوضوح وبداهة الموضوع، ولكن الجواب العلمي والفلسفي لهذه المغالطات يحتاج إلى دقة عظيمة ويتوقف على معرفة حقيقة العلم (الإدراك)وقيمة المعلومات، وهذان الموضوعات مشروحان بالتفصيل في المقالتين الثالثة والرابعة. وسوف يأتي في الملاحظة الثالثة من هذه المقالة أن الفلسفة المادية الديالكتيكية قد اتخذت لنفسها في بيان حقيقة العلم نظرية مثالية مائة بالمائة مع أن المادية الديالكتيكية تعتبر نفسها النقطة المقابلة للمثالية.

وللجواب العلمي على هذه الشبهة الموجودة في المتن نكتفي بالجواب المذكور فيه أيضاً ويتلخص في أن للعلم خاصة الكاشفية عن الخارج، بل العلم هو عين الكشف عن الخارج وليس من الممكن أيضاً أن يوجد علم غير متصف

بالكشف، وليس من الممكن أيضاً أن يوجد العلم والكشف ولا يوجد الواقع المكشوف، وإذا فرضنا أن الواقع المكشوف غير موجود، فالكاشفية إذن لا وجود لها، وإذا كانت الكاشفية غير موجودة فالعلم إذن غير موجود مع أن الخصم مقرّ بوجود العلم، وهذه الخاصة لا تنفك عنه، وإلا لم يبق علماً. ولا يدعي أحد أننا عند العلم بالخارج سوف نضيف الواقع الخارجي إلى أنفسنا، وإنما الدعوى هي أننا نظفر بالعلم بالخارج فقط.

الشبهة الثانية

إن حواسنا التي هي أقوى الوسائل للعلم بالواقع الخارجي تخطئ كثيراً (فمثلاً ترى العين الجسم البعيد أصغر والقريب جداً أكبر مما عليه في الخارج. وكذلك عندما ندير بأيدينا خيطاً في نهايته نار فإن العين ترى النار بشكل دائرة حينما ندير هذا الخيط. وهي ترى أيضاً قطرة المطر حينما تنزل من السحاب بشكل خط متصل، وكذلك بقية الحواس فمثلاً نحن ندرك الحرارة والبرودة بحس اللمس فلو فرضنا أن إحدى يدينا كانت حارة والأخرى باردة ثم غمسناهما معاً في ماء دافئ فسوف نشعر بإحدى يدينا أن الماء بارد وبالأخرى نحس به أنه حار.

وتوجد أخطاء كثيرة للحواس وهي مذكورة في الكتب العلمية والفلسفية. ويعتقد بعض العلماء أن أنواع أخطاء الحواس تصل إلى ثمانمائة)وكذلك الوسائل والطرق الأخرى غير الحواس فهي مبتلاة بالأخطاء الكثيرة أيضاً، وهكذا فإن العلماء الذين تسلحوا بمختلف الوسائل ليصونوا أنفسهم عن الأخطاء لم يستطيعوا أن يجنبوا أنفسهم الخطأ. إذن كيف نثق ونطمئن بوجود واقع حقيقي؟

الجواب

لا يمكن لأحد أن يدعي (إن وقوع الخطأ في بعض الموارد لا يدعو إلى سلب الاعتماد من كل المعلومات والفطريات والحقائق المسلمة، ولا يبرر إنكار جميع الواقعيات الخارجية التي توصلنا إليها عن طريق العلم، بل هذا الإدراك للخطأ بنفسه دليل على وجود سلسلة من الحقائق المسلمة التي جعلناها مقياساً وعرفنا الخطأ عن طريقها، وإلا لم يكن معنى لإدراكنا للخطأ، لأنه لا يمكن تصحيح الخطأ بخطأ آخر.

وعلاوة على هذا فإن العالم المثالي- مع كل الأخطاء التي وجدها من الحس- لم يحدث له مرة أن أغلق عينيه وسار في الطريق، أو عندما يرى الطريق والبئر فإنه يساوي بينهما ويقول أن كلا منهما فكرة.

وكذلك فمع كل الأخطاء التي لاحظها في العقل لم يحدث له أن أعرض عن الاستدلال العقلي، وإنما هو قد أوضح هذه الشبهات المثالية عن طريق الاستدلال العقلي، وإذا كان الاستدلال العقلي باطلاً فاستدلاله على المثالية أيضاً باطل)أننا لا نخطئ ولا نزل في معلوماتنا أو أن كل ما نفهمه فهو صحيح وصادق، والفلسفة أيضاً لا تدعي هذا الشيء لنفسها، وإنما تدعي الفلسفة أن لدينا- في الجملة- واقعاً خارجاً عن ذواتنا، ويمكن إثبات هذا الواقع عن طريق الفطرة، لأننا لو لم نثبته لم نرتب أثراً منظماً على الموضوعات فلم نفكر في الأكل بعد الجوع مباشرة، ولم نهرب بعد الإحساس بالخطر مباشرة، ولم نرغب بعد الإحساس بالنفع... وهكذا... مع أن الفكر الفارغ تحت تصرفنا ومن آثارنا، ونحن نستطيع في كل وقت أن نصوغ أفكاراً كما يحلو لنا).

الشبهة الثالثة

لو كانت كاشفية العلم والفكر عن الخارج صفة واقعية ولم تكن ظناً وفكرة فحسب لما أمكن أن تتخلف عن موصوفها أبداً مع أننا نقطع بتورطنا في كثير من

الأفكار المليئة بالتناقص ومن المعلومات المليئة بالأخطاء، لأنه ليس من الممكن أن يتصور وجود الخطأ والغلط في الواقع الخارجي، ولا يمكن أن يكون وجودنا وتفكيرنا مخطئاً.

إذن لا نستطيع أن نثبت شيئاً ما عدا أنفسنا وأفكارنا.

وأما كاشفية العلم عن الخارج فليست شيئاً سوى ظن من الظنون.

وتقول المادية الديالكتيكية:

إن المنطق الجامد (المنطق القديم)الذي يعتقد بالضروري والدائمي يقود إلى نتائج خاطئة لأن كل مفهوم إنما هو جزء من الطبيعة وواقع تحت تأثير الأجزاء الأخرى منها، وأجزاء الطبيعة دائماً في تغير وتبدل، إذن تصبح المفاهيم دائماً في حالة تغير، ومن هنا نعرف أنه لا وجود لأي مفهوم جامد".

وتقول أيضاً:

"لما كانت القضايا التي تظهر في أذهاننا صوراً للارتباطات الموجودة بين أجزاء الطبيعة، ونحن نعلم أن ارتباطات الأجزاء فيما بينها هي في حالة تغيير، إذن لا توجد قضية دائمة. والاعتقاد بالضروري والدائمي في المنطق الجامد هو الذي قاد الإنسان إلى النتائج الخاطئة". (ليرجع القارئ إلى كتاب "المادية الديالكتيكية" للدكتور الآراني، ص ٤٨،٤٧،٤٦)

وكما تلاحظون فإن الماديين أنفسهم يعترفون- دون أن ينتبهوا- بكون بعض القضايا دائمة (المادة دائماً في حركة). والمنطق القديم أيضاً كذلك فهو يعترف بكون القضايا دائمة وليس كل القضايا.

ويقول الدكتور الآراني في الصفحة (٥٧)من المادية الديالكتيكية :

"إن الجمود والثبات نسبيان ومحدودان، أما الحركة والتغيير فهما دائميان ولا حد لهما".

إذن أقصى ما يقال هو أن القدماء يذكرون حركة الفلك مثالاً، أما الماديون فهم يذكرون حركة مطلق المادة مثالاً. فالاختلاف فقط في المثال.

ولا بد لنا من سؤال هؤلاء الأشخاص:

هذه القوانين التي تعرض من قبلهم بعنوان أصول للديالكتيك كأصل نفوذ الضدين وأصل تغيير الطبيعة أهي قضايا دائمة ولا تتغير أم هي قضايا مؤقتة؟

إذا كانت دائمة فقد ثبت ما ادعيناه. وإن لم تكن دائمة – فعلى فرض صحتها -تكون صحتها مؤقتة وليس بإمكانها أن تفسر العالم وكل الطبيعة منذ الأزل وإلى الأبد.

والملاحظة التي ينبغي الالتفات إليها هي أن علماء المادية عندما يريدون نفي الحقائق الدائمة فهم يسلكون سبيلين (وهم يمزجون بين هاتين السبيلين)، إحداهما أنهم يقولون كل القضايا الذهنية تصور الارتباطات الموجودة في الطبيعة، ولما كانت تلك الارتباطات في تغير دائم، إذن لا توجد قضية دائمة. وقد أجبنا قبل قليل عن هذا الإشكال وقلنا إن الماديين أنفسهم يعترفون بوجود قضايا دائمة في الطبيعة (بغض النظر عما وراء الطبيعة).

والثانية أنهم يقولون: "كل مفهوم إنما هو جزء من الطبيعة وواقع تحت تأثير كل الأجزاء الأخرى للطبيعة، وهو وسائر أجزاء الطبيعة دائماً في تحول وتغيّر، إذن لا يوجد لدينا مفهوم ثابت جامد".

وعلى هذا فإن الصور التي في أذهاننا عن الارتباطات المتغيرة هي أيضاً متغيرة.

ولا بد أن نقول نفس هذا الشيء في باب المفاهيم الذهنية على أساس كون الروح مادية ولها خواص المادة. ولكنه هنا يظهر أمامنا هذا الإشكال وهو: إذا كانت المفاهيم والصور المنطبعة في الذهن عن علاقات الطبيعة المتغيرة متغيرة

هي أيضاً، إذن لا تبقى أية قضية في الذهن لحظتين. وعلى هذا فنحن لا نستطيع أن نستبقي في أذهاننا صورة للحظة خارجية واقعية بحيث تكون تلك الصورة الذهنية أو القضية صادقة في كل اللحظات بالنسبة إلى تلك اللحظة الخاصة. مثلاً إذا انطبعت في أذهاننا هذه الصورة وهي أن محمداً قد لقي علياً في اليوم الفلاني أو أن أرسطو كان تلميذاً لأفلاطون ، فلا بد أن تتخذ هذه الصورة شكلاً آخر في لحظة أخرى ولا بد أن تتغير في هذه اللحظة تلك الرابطة فتصبح مثلاً أن أرسطو لم يكن تلميذاً لأفلاطون. وبعبارة أخرى نقول:

في الواقعيات الخارجية لا تبقى -على حالة واحدة - أية علاقة تربط بين جزأين في لحظتين.

وهنا نتساءل : كيف تكون الصور المنطبعة في أذهاننا عن لحظة خاصة ؟ كما في قولنا أن أمس قد جاء بعد أمس الأول أو أن زيداً قد تحدث في يوم الجمعة أو أرسطو كان تلميذاً لأفلاطون. أتكون هذه الصورة باقية على حالها أم متغيرة أيضاً؟

من الواضح أنه لا يمكن الجواب بأنها باقية مع القول بكون الروح مادية. وإذا أجيب بأنها متغيرة فعلاوة على مخالفة ذلك لأمر بديهي فإننا حينئذ ل بد أن نسلب اطمئناننا من الصور المنطبعة في أذهاننا عن الحقائق الماضية، لأننا نعلم أن المفاهيم الذهنية متغيرة بذاتها ولها في كل لحظة حالة خاصة. وسوف نذكر في المقالة الرابعة إن هذا الموضوع هو من جملة المواضيع التي تدخل أصحاب المادية الديالكتيكية ضمن المشككين.

الإطلاق :لا بد من تقديم مقدمة حتى يتضح معنى الإطلاق في المفاهيم، هذا الذي يقول به المنطق القديم، ومعنى نسبية المفاهيم التي تدعيها المادية الديالكتيكية.

توجد هنا مسألة مهمة التفت لها الفلاسفة منذ الأزمان الغابرة وهي قيمة المعلومات وكونها حقيقية. يعني ما هو المقدار الذي تستطيعه العلوم (الإدراكات)في كشف الواقعيات؟

وما هو المقدار الذي تطابق فيه إدراكاتنا الوجود الخارجي؟

قلنا فيما مضى أن السوفسطائيين والمثاليين ينكرون أية قيمة للمعلومات، لأنه حسب زعمهم لا يوجد واقع وراء أذهاننا حتى تطابقها إدراكاتنا أو لا تطابقها، وفي الواقع فإنه لا معني للحقيقة والخطأ إطلاقاً.

أما المشككون فصحيح أنهم غير منكرين للواقع الخارجي ولكنهم ينكرون القيمة اليقينية للعلو والإدراكات ، ويدعون أنه من الممكن أن تكون للأشياء الخارجية كيفية خاصة ولكننا ندركها بشكل آخر يتلاءم مع قوانا المدركة ويتناسب مع الظروف الزمانية والمكانية، ونحن لا نعلم كون معلوماتنا حقيقية أم مخطئة، ولا نملك مقياساً أصلاً نستطيع به أن نميز الحقيقة من الخطأ.

وقد أسس مذهب المشككين بيرون (Pirron)الذي ولد سنة ٣٧٠ وتوفي سنة ٢٨٠ قبل الميلاد. وذكر بيرون أنه توجد عشرة أسباب تقضي على القيمة القطعية للمعلومات .

إذن لا توجد في عقيدة السوفسطائي حقيقة (إدراك مطابق للواقع)، ويعتقد المشكك بكونه لا يدري أن علومنا حقيقية أم لا.

وقد ظهرت في القرون المتأخرة مذاهب أخرى تتفق في هذه المسألة مع مذهب المشككين (سيتيسيسم)مع اختلافات جزئية، منها مذهب النقد للفيلسوف الألماني كانتْ (Grticisme)، وهكذا مذهب البراجماتزم (Pragmatism)"النفعية" للفيلسوف الأمريكي وليام جيمس.

وعندما نتجاوز هاتين الفئتين (السوفسطائيين والمشككين)نصادف أناساً يطلق عليهم " أصحاب الجزم واليقين" أي أنهم يقولون بالقيمة القطعية للمعلومات (أنا أعرف أن العلم والإدراكات مطابقة للواقع). وتعتقد هذه الفئة بأن الفكر إذا سار على أسلوب منطقي صحيح فهو يظفر بحقائق لا تقبل الترديد وهي مطابقة للواقع.

وتنقسم هذه الفئة إلى قسمين:

القسم الأول أتباع الفلسفة الأولى (الميتافيزيقية)ومن جملتهم أفلاطون وأرسطو وأتباعهما من اليونانيين القدماء، وجميع الفلاسفة المسلمين وديكارت ولينتس واسبينوزا وفلاسفة آخرون من الأوربيين المحدثين.

وتعتقد هذه الفئة بالحقيقة المطلقة وبأن الواقعيات تنعكس (في الجملة)في أفكارنا كما هي عليه في الخارج دون أن تتصرف فيها أذهاننا ودون أن تضفي عليها لوناً منها. ونحن نعلم أن المنطق القديم الذي شيدت عليه الفلسفة الأولى وكذلك الأصول الفلسفية التي شادها ديكارت كلها قائمة على أساس استيعاب الحقائق المطلقة. ولكنه يوجد بعض الاختلاف بين آراء القدماء وآراء ديكارت وأتباعه.

القسم الثاني: وهم النسبيون، وهم القائلون بالحقائق النسبية وسوف يأتي في المقالة الرابعة شرح عقائد هذه الفئة.

ويعتقد الماديون الديالكتيكيون بنسبية الحقائق وهي مأخوذة من النسبيين، ونحن نركز الحديث هنا حول أقوال هؤلاء فقط.

إن هؤلاء يعتبرون أنفسهم اتباعاً لمنطق خاص قد بيّن أصوله الفيلسوف الألماني هيجل. وهم يقولون:

"إن مقياس الإنسان لمعرفة الحقيقة هو العمل والتجربة فكل علم يصدقه العمل فهو صحيح وإلا فهو خاطئ. والدليل على صحة العلوم الطبيعية في عصرنا هو أننا نشاهد المصانع يومياً وهي تنتج لنا عملياً ضروريات الحياة. ومن ناحية أخرى يقولون أن منشأ العلم هو التأثيرات الحاصلة في الأعصاب نتيجة احتكاكها بالخارج بوساطة السمع والنظر وغيرهما، ولكن أعصابنا أيضاً تترك تأثيراً منها على ما اكتسبته الحواس، ولما كان الجهاز العصبي لكل حيوان مختلفاً مع الجهاز العصبي لحيوان آخر، والجهاز العصبي لكل فرد من الإنسان مختلفاً مع الفرد الآخر، إذن لا بد أن تختلف هذه التأثيرات فيما بينها.، وعلى هذا فإنه في الوقت الذي يكون فيه كل علم وإدراك حقيقياً فهو متعلق - بشكل خاص - بنوع الجهاز المادي لسلسلة الأعصاب في الشخص المدرك، ويتدخل فيه أيضاً التأثير الخاص لمخ المدرك. فالحقائق إذن نسبية، أي إنها واقعية ومع ذلك فهي مرتبطة بطريقة تكوين المخ في المدرِك وبالملابسات الزمانية والمكانية أيضاً.

يقول الدكتور الآراني في الصفحة (٣٤)من المادية الديالكتيكية:

"من التافه جداً أن تتوقع المذاهب المخالفة لنا إدراك صورة للخارج دون أن يتصرف فيها فكرنا ويترك فيها أثراً منه. وفي الحقيقة فإن هذا التصرف هو المعرفة، وهؤلاء الباحثين وراء عين الحقيقة والحقيقة المطلقة ووراء المفاهيم الفارغة الأخرى مثلهم مثل من يحاول أن يتم عمل الهضم دون أن يدخل الغذاء إلى المعدة ودون أن تؤثر المعدة على هذه المواد الغذائية".

وأنتم تلاحظون أن الماديين يعتقدون بكون المحسوسات بالنسبة إلى الفكر مثل المواد الغذائية بالنسبة للمعدة. والمعرفة إنما هي تأثير مادي خاص تتركه سلسلة الأعصاب على تلك الظواهر المادية المحسوسة مثل التأثير الخاص التي

تتركه المعدة على المواد الغذائية، وكما أن المعدات تختلف فيما بينها في الهضم فكذلك الأعصاب مختلفة فيما بينها.

ويقول أيضاَ في نفس الصفحة الماضية:

"إن بناء السلسلة العصبية بشكل خاص يؤثر في المعرفة لأن هذا التأثير هو المعرفة. ونحن نعلم أن أعصاب الإنسان تعمل بشكل مختلف عن الحيوانات الأخرى فقد تنفر رائحة ما الإنسان ولكنها تجذب حيواناً آخر، وقد يثير لون ما حالة في حيوان وهو بنفسه يثير حالة أخرى في حيوان آخر، أو قد يلذّ لحيوان آخر سماع صوت ما بينما ينفر منه حيوان آخر. وقد تبدو درجة حرارية معينة باردة بالنسبة إلى حيوان وهي بنفسها تبدو ساخنة لحيوان آخر. وملخص الكلام أننا نعتقد بتأثير التكوين العصبي في المعرفة. ولكنه لا ينبغي أن نستنتج من هذا أننا لا نستطيع أن نعرف عين الحقيقة لأننا قد ذكرنا أن مفهوم كلمة " المعرفة" شامل لهذا التأثير الخاص أيضاً".

وبغض النظر عن الإشكالات الواردة على هذا الحديث والتي ستذكر في المقالة الرابعة بشكل مفصل فنحن بالتفات بسيط يتضح لنا أن موضوع الحقائق النسبية الذي يعتقد به الماديون يؤدي بهم في النتيجة إلى مذهب المشككين وهو ليس شيئاً جديداً وإنما هو نفس ما ذكره المشككون ونفوا فيه القيمة القطعية للمعلومات بسبب اختلاف إدراكات الموجودات التي تدرك. وأحد الأدلة التي يذكرها "بيرون" مؤسس مذهب المشككين ضمن الأدلة العشرة لنفي القيمة اليقينية للمعلومات هو اختلاف الإدراكات في الأشخاص المختلفين.

وما ذكرناه في بدء الحديث. من أن اتباع المادية الديالكتيكية هم من جملة أصحاب الجزم واليقين فذلك إنما هو حسب ادعائهم، وإلا فإنه لا يوجد في الحقيقة مذهب ثالث غير مذهب هو مذهب الشك والمذهب الميتافيزيقي

بالنسبة إلى بيان قيمة المعلومات. فأما أن نكون تـابعين للأصـول الميتافيزيقيـة أو لأصول مذهب الشك.

وإن يخطوا بخط الـبطلان علـى المنطـق القـديم الـذي روّج هـذه المفـاهيم ومنحهـا صـفة الشـرعية، وأن يشـيدوا مكانـه منطقـاً جديـداً أسـموه بـالمنطق الديالكتيكي. ولا يمكن أن نتصور - حسـب القواعـد الديالكتيكيـة- مفهومـاً لا كلياً أو ثابتاً أو مطلقاً، ولا أن نصدق به. وكل تصور أو تصديق فلا بـد أن يكـون متغيراً جزئياً نسبياً، لأنه حسب قانون العلية والمعلولية يكون الفكر (الإدراك)وليد المادة ونتيجة جبرية تحولية لما يظهر في مجموع والديه.

وهذه الظاهرة بنفسها لم تبق لحظة واحدة على حالها وإنما هي متحولـة فـي كل آن ظواهر جديدة تأتي الواحدة منها بعد الأخرى. فالفكر - الذي هو الوليد المادي لظاهرتين مـاديتين - إنمـا يشـكل ظـاهرة ثالثـة ليسـت متسـاوية للظـاهرة الأولى (الجزء المادي الخارجي)ولا هي مساوية للظاهرة الثانية (جزء المخ)

إن مضمون هذه الجملة هو :

إن الفكر وليد شيئين هما جزء من المادة وجزء من المخ ، وهـو بنفسـه غيـر هاتين الظاهرتين.

وهنا نتساءل:

ألا تتضمن هذه الجملة اعترافاً صـريحاً بـأن المعلـوم (وهـو جـزء المـادة)لا ينتقل بنفسه إلى أفكارنا وإن أفكارنا وإن الذي يحـل فـي الفكـر هـو شـيء غيـر الواقع الخارجي و لكي يتضح المقصود من هذا لا بد من تقديم مقدمة وهي أن العلم في العرف الفلسفي على نوعين: علم حضوري وعلم حصولي.

فالعلم الحضوري هو العلم الذي يحضر فيه عين الواقع المعلوم لدى العالم (النفس أو أي مدرك آخر)ويظفر العالم بشخصية المعلوم، كعلم النفس بذاتها وحالاتها الذهنية والوجدانية.

أما العلم الحصولي فهو الذي لا يحضر فيه واقع المعلوم عند العالم وإنما يظفر العالم فيه بصورة للمعلوم، مثل علم النفس بالموجودات الخارجية من قبيل الأرض والسماء والشجر والناس الآخرين وأعضاء بدن المدرك نفسه.

ففي العلم الحضوري وحسب التعريف السابق يكون العلم والمعلوم شيئاً واحداً، أي أن وجود العلم هو عين وجود المعلوم، ويكون فيه انكشاف المعلوم عن العالم بوساطة حضور المعلوم بنفسه عند العالم، ولهذا سمي بالعلم الحضوري. أما العلم الحصولي فهو على خلاف ذلك حيث أن واقع المعلوم فيه غير واقع العلم، ويكون فيه انكشاف المعلوم للعالم بوساطة مفهومه أو صورته عند العالم. وبعبارة أخرى بوساطة حصول صورة المعلوم عند العالم، ولهذا سمّي بالعلم الحصولي. وكل معلوماتنا عن العالم الخارج عن أذهاننا إنما هي من العلم الحصولي.

وفي العلم الحصولي يظفر الذهن-أولاً وبالذات وبلا وساطة - بالمفاهيم والصورة الذهنية، ولكن توجد لهذه المفاهيم خاصة مهمة وهي كونها مرآة للخارج بحيث يتخيل الإنسان لأول وهلة أنه قد ظفر بالعالم الخارجي دون وساطة. ثم يقول في المرحلة الثانية أن هذه المفاهيم التي أتصورها عن الأرض والسماء لها وجود في الخارج. ويقول في المرحلة الثالثة أن منشأ ومبدأ ظهور التصورات الذهنية هو التأثيرات الخارجية.

إذن صحيح أن الذهن يدرك في المراحل المتأخرة أن ظهور الصور الذهنية كان بسبب التأثيرات الخارجية ولكنه لا بد أن يلاحظ قبل ذلك ما هي العلاقة بين المفهوم الذهني والوجود الخارجي ؟

فقبل أن تصل النوبة إلى المرحلة الثالثة فإنه في المرحلة الأولى يدرك أن المفاهيم تعكس العالم الخارجي، ثم يقول الإنسان لنفسه في المرحلة الثانية أن هذه الأشياء التي توجد صورها في ذهني من قبيل الأرض والسماء والشجر ألها واقع خارجي؟

وأخيراً فما هي الخاصة المتوفرة في العلم والتي تدفع العالم ليلتفت إلى الواقع الخارجي؟

وكل إنسان مثالياً كان أم واقعياً ولأي مذهب كان نابعاً فهو يعتقد -بحسب الفطرة - بأن للعلم خاصة الكشف التام عن الخارج ولا يشك في أن نفس ما في الذهن -لا شيء آخر- له واقع خارجي. فهناك إذن وحدة وعينية بين الذهن والخارج (سوف يشرح هذا الموضوع بالتفصيل في المقالة الرابعة)، ولكن تحليل هذا الموضوع الفلسفي يعدّ من أهم المسائل الفلسفية، وتنبع منه مسألة قيمة المعلومات التي أشرنا إليها في التعليقة السابقة.

وقد أعفى المثاليون (السوفسطائيون)أنفسهم من تعقيدات هذا الموضوع وذلك بإنكارهم للواقع الخارجي (حسب الدعوى الفلسفية لا بحسب الفطرة)وليس حديثنا معهم في هذا المجال.

أما اتباع المادية الديالكتيكية فقد اعتبروا أنفسهم في الجهة المقابلة للمثالية واختاروا في هذا المجال نظرية تؤيد مائة بالمائة ما ادعاه المثاليون.

فالديالكتيكيون يقولون أن الفكر (الإدراك)جزء من الطبيعة ووليد سائر أجزاء الطبيعة. فكما أن سائر أجزاء الطبيعة توجد في أثر الفعل والانفعال الطبيعي

فكذلك المفاهيم والتصورات فهي ظواهر مادية توجد في أثر الفعل والانفعال الحاصلين بين الخارج والمخ، والعلاقة بين هذه المفاهيم والواقع الخارجي هي علاقة الولادة والأمومة.

ويظهر أمامنا هنا هذا السؤال:

إذا كانت العلاقة بين العلم والمعلوم هي علاقة الولادة فحسب، فما هو معنى قولنا أن العلم يكشف عن الواقع؟

هذا أولاً، وثانياً: إن كل مفهوم يظهر في الذهن (لاحظوا أن كل معلوماتنا عن الخارج إنما هي عن طريق هذه المفاهيم)من قبيل الإنسان والحيوان والنبات والجماد وغيرها لا نستطيع أن ندعي بأن له مصداقاً خارجياً وإنما نستطيع القول فقط بأن به منشأً خارجياً، وإذا لا حظنا أن كل معلوماتنا عن الخارج إنما هي عن طريق المفاهيم فلا بد أن نقول أن كل المفاهيم التي في أذهاننا ليس لها واقع خارجي. وهذا هو نفس ما يقوله المثاليون.

وثالثاً: إذا لم يكن العلم بذاته كاشفاً عن الواقع فمن أين عرفنا أن الواقع الخارجي موجود وأنه منشأ ومولد هذه المفاهيم والصور؟

وقد لاحظ القارئ الكريم في التعليقة السابقة أن الماديين الديالكتيكيين اختاروا لأنفسهم نظرية في موضوع قيمة المعلومات أدت بهم مذهب المشككين.وأما في هذه المسألة (وهي مسألة ماهية العلم)فانهم اختاروا نظرية تنتهي بهم إلى مذهب السوفسطائيين.

وحينئذ يظهر هذا السؤال:

إذا كان الواقع الخارجي لا ينتقل بذاته إلى الفكر فمن أين عرفنا أن هناك واقعاً خارجاً وإن فكرنا وليد ذلك الواقع مع أننا كلما فرضنا شيئاً في الخارج فهو فكر غير الواقع الخارجي؟

إذن ينتج من هذا أننا لا طريق لنا الإطلاق إلى الخارج أي أننا لا علم لنا أصلاً بالخارج وهذا بعينه حديث المثاليين.

ويجيبنا العلماء الديالكتيكيون بأنكم تفكرون بطريقة ميتافيزيقية وتأخذون المفاهيم بصورة مطلقة فتورطكم في الخطأ، وتحاولون أن تحملونا مسؤولية نفي العلم بالخارج المطلق، ولكن هذا لا يلحق بنا أي ضرر لأن الخارج المطلق ليس له وجود في حدود العلم، ونحن دائماً ليس لدينا بالنسبة إلى الخارج إلا علم نسبي.

ونحن نقول في جوابهم

إن في جوابكم الماضي اعترافاً بوجود الفكر التصوري والتصديقي المطلق لأنكم قد وافقتم على وجود وافقتم على وجدود هذا الفكر في عقولنا ولكنكم نفيتم صحته بعد ذلك (أي أن الصحة المطلقة قد نفيتموها نفياً مطلقاً، وإلا فإن الصحة المطلقة لا تتنافى مع النفي النسبي).

ثانياً: إذا كان العالم الديالكتيكي فعلاً يتعقل الخارج تعقلاً نسبياً فلا بد أن يعترف بالواقع المطلق والتعقل المطلق لأن قوله التعقل نسبي يعني فيه وصف التعقل بالنسبية، ونحن نعلم أن الموصوف لا بد أن يغاير الصفة، إذن لابد أن يكون التعقل هنا بذاته غير نسبي ولهذا جاز وصفه بالنسبية.بل وكيف يمكننا أن نتصور أمراً نسبياً دون وجود أمر مطلق؟

ثالثاً: إن المثالية عندما تنفي العلم بالواقع الخارجي فمقصودها هو العلم المطلق بالخارج (لأننا كلما تصورنا الخارج فهو فكر غير الخارج)، وعلى هذا فما هو السبب الذي دفع العلماء الديالكتيكيين ليشنوا الحرب على مشاركيهم في العقيدة (وهم المثاليون)ويدحضوا آراءهم؟

ويجيب الديالكتيكيون مرة أخرى.

إن الواقع الخارجي في تحول دائم وليس ثابتاً، والتغيير هو عين ذاته، والصفة والموصوف هنا شيء واحد وإن اضطررنا أن نعبر عن هذا المصداق الواحد بمجموع مفهومين، وهذا هو الذي حمل الميتافيزيقي على الظن بأن هناك مفهومين مطلقين.

ونجيب على هذا الأمر بأننا نعترف بوقوع التغيير والتحول في المادة الواقعية ولكننا ننكر أن تكون للفكر هذه الخاصة. وهذا الذي تقولونه من أن هذا المفهوم مطلق وثابت في ظنكم هو بنفسه دليلنا على مدعانا.

الملاحظة الثالثة:

المثالي الحقيقي هو ذلك الشخص الذي ينكر مطلق الواقعيات وهو بمعنى النفي المطلق. وهؤلاء قليلون في هذا الزمان بل لعلهم لا وجود لهم إطلاقاً، ولكن التاريخ قد سجل أن بعض القدماء قد تمسكوا بهذا المذهب. وعلى أية حال فالمثالي (السوفسطائي) الحقيقي هو مثل هذا الشخص.

ومع هذا فنحن لا نستطيع أن نصدق بوجود إنسان يتمتع بخلقة سوية ويؤدي الأعمال التي يؤديها سائر أفراد الإنسان ثم لا توجد لديه العلوم والإدراكات التي توجد في سائر أفراد نوعه.

وكل فرد منا لاحظ بالتجارب آلاف الأعمال من نفسه وهي تنبع من مختلف العلوم وبعنوان كونها نظرة واقعية (وليس بعنوان كونها فكرة). وكل فعل إرادي منه فهو يعتمد على الإرادة، والإرادة تعتمد على العلم، وكذلك فإن كل فرد منا قد لاحظ آلاف الأفراد الآخرين من نوعه وهم يؤدون آلاف الأعمال بإرادة وعلم، وهذه العلوم والأفكار تنبع من الخارج (من البديهي أن واقعية العلوم والأفكار ليست بنحو واحد كما سيصح ذلك في المقالات اللاحقة).

ومن هنا يتبين أن المثالي الحقيقي هو أحد شخصين:

١-ذلك الشخص الذي اختلطت عليه بعض العلوم والأفكار النظرية ولكنه في نفس الوقت الذي يحتفظ في ذهنه بالعلوم والأفكار العلمية والنظرية اللازمة للحياة اليومية وتكون منشأ الأثر عنده فهو يلتفت إلى الاختلافات والتناقضات الواقعة في أفكار وآراء العلماء أو إلى الأخطاء التي يلاحظها في الحواس عنده وحينئذ لا يحسب حساب المعلومات المحفوظة عنده ويغفل عن واقعيتها ويتعلق فقط بالتناقضات السابقة ثم يدعي أن العلوم والإدراكات لا تكشف عن الخارج أي أننا لا نعلم بشيء أبداً.

٢-ذلك الشخص الذي لم تصادقه آفة ذهنية وإنما هو يتمسك بهذا المذهب لتحقيق بعض الأهداف المنحرفة وللتحرر.

تنكر مجموعة من العلماء المحدثين الحقائق المطلقة وتقول بالحقيقة النسبية، ويطلق على هذه الجماعة اسم "النسبيين" (Relativiste)، وعلى مذهبهم اسم "النسبية" (Relativism).

وتتلخص عقيدة هؤلاء في أن ماهية الأشياء التي يتعلق بها العلم لا يمكن أن تكتشفها- بشكل مطلق وبدون تغيير-القوى المدركة للإنسان، وإنما كل ماهية تنكشف للإنسان فإن الجهاز الإدراكي له يؤثر فيها من جهة، ومن جهة أخرى فإن البيئة المكانية والزمانية تؤثر في كيفية ظهور هذا المدرك للشخص المدرك.

ومن هنا فإن كل فرد يدرك أي شيء بشكل مختلف، بل أن الشخص الواحد قد يدرك الشيء الواحد بنحوين مختلفين في حالتين من أحواله.

إذن فأية فكرة صحيحة وحقيقية فهي صحيحة بالنسبة إلى الشخص المدرك فقط وفي بيئة زمانية ومكانية معينة، أما بالنسبة إلى شخص آخر أو لنفس ذلك الشخص ولكن في ظروف أخرى فإن الحقيقة ستكون شيئاً آخر. فمثلاً أنا أدرك

الأجسام في لحظة معينة من الزمان وفي مكان وبيئة خاصة بحجم معين وشكل ولون خاصين، فهذا الإدراك صحيح وحقيقي، ولكنه صحيح بالنسبة إلي فقط وليس بالسبة إلى الآخرين لأنه من المحتمل أن يدرك إنسان أو حيوان آخر- حيث يختلف بناء قواه الإدراكية معي-هذا الشيء بعينه وفي نفس اللحظة والظروف ولكن بحجم آخر وبشكل ولون مختلفين عما أدركت أنا، ومن الواضح أنه بالنسبة إلى ذلك المدرك فإن الحقيقة ستكون نفس ذلك الشيء الذي أدركه. ومن المحتمل أن أدرك-أنا بنفسي- في لحظة أخرى أو في بيئة مختلفة ذلك الجسم ولكن بحجم آخر وبشكل ولون مختلفين، وستكون الحقيقة بالنسبة إلي في تلك اللحظة والبيئة شيئاً آخر هو نفس ذلك الذي أدركته فيها.

ويستشهد هؤلاء العلماء لما يدّعون بالدراسات العلمية الحديثة، لأن العلوم المعاصرة قد أثبتت أن أعصاب الإنسان تختلف عن أعصاب الحيوان، بل أعصاب أفراد الإنسان تختلف فيما بينهم أيضاً في كيفية العمل. فمثلاً لقد ثبت أن الإنسان يرى الألوان السبعة الأساسية وكذلك الألوان الفرعية الأخرى، أما بعض الحيوانات فإنه يرى كل الألوان بشكل رمادي، ويوجد بعض الأفراد من الإنسان وهم مصابون بعمى الألوان، بل نحن نلاحظ في حياتنا العادية أن أعصاب الفرد الواحد قد تعمل بشكلين مختلفين في الحالات المختلفة، فمثلاً يكون لأحد المأكولات طعم معين في حالة الصحة ويكون له طعم آخر في حالة المرض، وقد تكون رائحة معينة مقبولة ومحبوبة أحياناً، ومنفرة وداعية إلى الاشمئزاز أحياناً أخرى.

إذن لابد من القول:

" إن كل شيء ينكشف لنا فكيفية ظهوره تتوقف على نوعية عمل أعصابنا وعلى سلسلة من العوامل الخارجية، وعلى هذا فإن ماهية الأشياء المعلومة لا

تحلّ في إدراكنا بشكل مطلق ودون أن يمسّها تغيير. إذن فالحقائق في نفس الوقت الذي تكون فيه حقيقية وصحيحة فإنها نسبية وإضافية".

وصحيح أن هذا المذهب مدعّم بأدلة منتزعة من الدراسات العلمية الحديثة ولكنه من حيث النتيجة والمدلول هو نفس مذهب المشككين.

فبيرون مثلاً - وهو المشكّك اليوناني المعروف- ذكر أدلة عديدة لمدعاة ومن جملتها هذا الدليل- وهو اختلاف كيفية إدراك الإنسان عن الحيوان واختلاف كيفية إدراك أفراد الإنسان فيما بينهم واختلاف كيفية إدراك الإنسان الواحد في الحالات المتباينة - ولكن بيرون يختلف عن النسبيين المحدثين في النتيجة فبيرون يستنتج من ذلك الدليل هذه النتيجة.

"إذن لا ينبغي لنا أن نعتقد بكون إدراكاتنا حقيقية، وإنما لابد من مواجهة كل إدراكاتنا بالتردد والشك".

أما النسبيون المحدثون فهم يستنتجون من نفس ذلك الدليل هذه النتيجة:

"إن ما ندركه يتصف بالحقيقة ولكنها حقيقة نسبية، أي أن الحقيقة مختلفة بالنسبة إلى الأشخاص المختلفين".

ومن يمعن النظر في هذه الأحاديث يتضح له خطأ النتائج التي توصل إليها النسبيون، ويتبين له أنه لا معنى إطلاقاً للحقيقة النسبية، ففي المثال السابق- وهو رؤية شخصين لجسم واحد بكيفيتين مختلفتين-إما أن يكون هذا الجسم في الواقع متصفاً بإحدى الكيفيتين وإما أن يكون خالياً منهما معاً ومتصفاً بكيفية ثالثة، وليس من الممكن أبداً أن يكون متصفاً بالكيفيتين معاً في آن واحد. ففي الصورة الأولى يكون إدراك أحد هذين الشخصين خطأ مطلقاً وإدراك الشخص الآخر حقاً مطلقاً، أما في الصورة الثانية فكلاهما مخطئ، وعلى أية حال فإن الحقيقة النسبية غير معقولة.

وهناك بعض العلماء من قبيل بركلي يتخذ الاختلاف في الإدراك دليلاً على أن المدركات غير موجودة في الخارج، أما البعض الآخر- من قبيل ديكارت وجون لوك (John Loke)وأتباعهما - فإنه يقصر الاختلاف في الإدراك على الخواص الثانوية للأجسام ويعتبرها أموراً ذهنية وغير خارجية.

ولكن النسبيين- الذين يعترفون بالوجود الخارجي للمدركات- يذكرون تلك الأدلة لمدعاهم وهي تثبت ما يدعيه المشككون حيث يقولون: "لسنا ندري إن كانت إدراكاتنا حقيقية أم لا" ولا تثبت ما يدعونه هم من " أنها حقيقية ولكنها نسبية"، بل قولنا أن الحقيقة نسبية لا معنى له إطلاقاً كما قلنا ذلك من قبل. إذن فالنسبيون المحدثون لم يأتوا بشيء جديد في باب "قيمة المعلومات" أكثر مما ذكره المشككون السابقون.

أما المادية الديالكتيكية فهي تتبنى ما يدعيه النسبيون في موضوع الحقيقة، ولكنها ترفض- في نفس الوقت- موقف الشك.

وسوف نبحث في هذه المقالة هذا الموضوع وسنثبت هناك أن المادية الديالكتيكية مع أنها تفرّ من مذهب الشك ولكنها في الواقع قد ابتعدت بأسلوبها عن مذهب اليقين وسقطت في حبائل الشك.

وإذا اعترفنا بتدخل الأعصاب أو الذهن- وبالتالي بتدخل الجهاز الإدراكي للإنسان- في جميع المعلومات المحسوسة والمعقولة فلابد أن نعترف أيضاً بما يدعيه المشككون من أنه "لا يمكن الاطمئنان بأن ما نفهمه من الكون مطابق للواقع ونفس الأمر"، ولا بد حينئذ من مواجهة المسائل الطبيعية والرياضية والفلسفية بالتردد والشك.

وذكرنا في المقالة الثانية- وسوف يأتي تفصيل ذلك في المقالة الخامسة- أن الذهن يملك قدرة الظفر- في الجملة- بماهية الأشياء بشكل مطلق ودون

تغيير، وتوجد مجموعة من المواضيع التي يستطيع العقل أن يصدر فيها حكمه بكل تأكيد وجزم ويقين واطمئنان.

ونرى من الواجب هنا أن ننبه على بعض الملاحظات:

أولاً: أن كل العلماء الذين ينفون الإطلاق بالنسبة إلى الإدراكات التي لها مصداق خارجي ويقولون بتأثير وتدخل الأعصاب والمخ وبالتالي بتدخل الجهاز الإدراكي في كيفية ظهور وانكشاف جميع الأشياء فإنهم- شاءوا أم أبوا- يدخلون ضمن المشككين وإن كانوا هم أنفسهم ينفرون من مذهب الشك، فالفيلسوف الألماني كانت لا يرضى أن يدرج ضمن المشككين والسوفسطائيين ويعدّ نفسه "ناقد العقل وفهم الإنسان" ولكنه بعد إيراد النقد الطويل يذكر أدلة جديدة (في خصوص الطبيعيات)تعتبر أدلة مؤيدة لمذهب الشك، وليس الأسلوب الذي اتبعه والمسمى بـ(مذهب النقد)إلا شكلاً جديداً من الأشكال المتنوعة لمذهب الشك ، وكذلك المادية الديالكتيكية فإنها-باعترافها بنسبية الحقيقة في جميع المسائل- تعدّ شكلاً آخر من أشكال مذهب الشك من حيث قيمة المعلومات.

ثانياً: اصطلح بعض العلماء على الحقيقة الناتجة من التجارب باسم "الحقيقة النسبية" لأن لها جانباً احتمالياً وهي لا توجب اليقين وهذا في مقابل الحقيقة الرياضية التي توجب القطع واليقين التي اصطلحوا عليها باسم "الحقيقة المطلقة".

وقد سبق لنا القول أن الحقيقة النسبية بهذا المعنى- أي بمعنى وجود الحقيقة الاحتمالية في بعض العلوم- هي مورد قبولنا وموافقتنا.

ثالثاً: أن النظرية النسبية التي مر ذكرها تتعلق بنسبية الحقائق الذهنية وهي مما يناقش في الفلسفة. ولكن هناك بعض العلماء الفيزيائيين والرياضيين يعتبرون

الوقائع والظواهر الفيزيائية نسبية، ومن الواضح أن هذه النسبية الفيزيائية لا علاقة لها بالنسبية الفلسفية السابقة.

ومن المناسب هنا أن نذكر حديثاً مختصراً يدور حول مسير العقائد والآراء منذ المرحلة اليونانية القديمة وحتى العصر الراهن فيما يتعلق بهذا الموضوع وسوف لن نتعرض لعقائد الفلاسفة الهنود ولا الصينيين الذين عاصروا المرحلة اليونانية القديمة لأن لهم أفكاراً تشبه أفكارهم.

ظهور مذهب السفسطة في اليونان:

كانت اليونان- حوالي القرن الخامس قبل الميلاد- تتمتع بمدينة رفيعة، وقد ظهر في هذه البلاد فلاسفة وعلماء عظام ونشأت مدارس فلسفية مختلفة، وتصارعت العقائد والآراء المتباينة في المسائل الفلسفية، وصيغت نظريات متنوعة في تفسير الكون. واشتملت الحيرة على بعض العلماء فراحوا يعدّون كل الإدراكات والآراء البشرية - وحتى البديهيات الأولية-شيئاً باطلاً وخيالاً محضاً وينكرون كل قيمة لأي فكر وإدراك ويعتبرون المعلومات كلها عبثاً، ومن هنا نشأ مذهب السفسطة.

ووقف في وجه هؤلاء السقراطيون ولا سيما أرسطو، ففضحوا مغالطاتهم وأثبتوا قيمة المعلومات وأنها ليست عبثاً، وإن الإنسان يملك قوة يستطيع أن يدرك بفضلها الأشياء كما هي موجودة في الواقع، وإن الإنسان إذا وجّه فكرة في السبيل الصحيحة فإنه يستطيع أن يصل إلى إدراك الواقع كما هو.

ودوّن أرسطو المنطق لهذا الغرض وهو أن يكون ميزاناً ومقياساً للتفكير السليم، واعتبر البرهان في المنطق مؤدياً إلى نتيجة "يقينية"، أي أنه إدراك مطابق للواقع، واعتبر المحسوسات والمعقولات معاً ذات قيمة في تحصيل اليقين

بوساطة البرهان، أي أنه يصرح بالقيمة اليقينية للإدراك الحسي والإدراك العقلي معاً، وبهذا يكون قد وضع الحجر الأساسي للفلسفة اليقينية "الدجماتية".

مذهب المشككين:

في تلك الفترة ذاتها نشأ مذهب آخر هو مذهب المشككين "السيتسية". ويظن أتباع هذا المذهب أنهم سلكوا سبيلاً وسطى فلا هم قائلون بما يقول به السوفسطائيون من إنكار أي واقع وراء ذهن الإنسان، ولا هم قائلون بما تقول به الفلسفة اليقينية من أنه يمكن الظفر بإدراك الأشياء كما هي في الواقع ونفس الأمر. ويدعى أتباع هذا المذهب أن إدراك الإنسان لأمور العالم متوقف تماماً على الوضع الخاص لذهن الشخص المدرك، وإن ما يفهمه كل إنسان من أمور العالم فهو كما يقتضيه وضعه الذهني وليس كما هو في الواقع، فلعل لهذه الأشياء التي ندركها كيفية خاصة في الواقع ونحن ندركها بكيفية أخرى حسب ما يقتضيه وضعنا العقلي.

ويذكر بيرون- مؤسس هذا المذهب- عشرة أدلة لنفي القيمة اليقينية لإدراكاتنا، ومن جملتها "تأثير البيئة الزمانية والمكانية، وكيفية تركيب القوى المدركة في الشخص المدرك، فيما ندركه" ويثبت بهذا إن إدراكنا للأشياء يتوقف على سلسلة من العوامل الخارجية وعلى مجموعة من العوامل الداخلية، وبتغيير هذه العوامل تتغير تلك الإدراكات أيضاً. إذن لابد لنا أن لا ندعي أننا ندرك الأشياء كما هي عليه في الواقع وإنما لابد من القول أننا ندركها حسب ما يقتضيه تركيب القوى الإدراكية فينا، متأثرين في ذلك بالبيئة الخاصة التي تكتنفنا. أما هي الحقيقة؟ فالجواب لا نعلم.

وتزعم هذه الجماعة أن الطريق الصحيح الذي يجب على الإنسان أن يسلكه في جميع المسائل هو الامتناع عن إبداء أي رأي يقيني، ولا بد من مواجهة

جميع المسائل الفلسفية والعلمية وحتى الرياضية بالاحتمال والتردد. وبهذا فقد وضعت أسس فلسفة المشككين في مقابل الفلسفة اليقينية.

وبهذا فقد انقسم الفلاسفة المؤمنون بواقعية الكون والعالم (وهم في مقابل السوفسطائيين الذين لا يعدّون ضمن الفلاسفة)منذ أقدم العصور التاريخية إلى فئتين متميزتين:

١-فئة اليقينيين: وهم الذين يقولون بإمكانية تحصيل العلم المطابق للواقع، أي أنهم يعتبرون ذهن الإنسان متمتعاً بخاصية

تجعله قادراً على إدراك الأشياء كما هي عليه في الواقع، وهم يقولون بسلسلة من القواعد المنطقية التي تصون مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

٢-فئة المشككين: وهم المنكرون لهذه الخاصية وفي الحقيقة فهم مترددون في المعلومات البشرية.

ولكن أصحاب الفلسفة اليقينية اعتبروا- فيما بعد- شبهات المشككين نوعاً من السفسطة واعتبروا المشككين ضمن السوفسطائيين ولم يفرقوا بين "السوفسطائي" و "المشكك"، وراحوا يطلقون اسم الفيلسوف فقط على من يتصف بما يأتي:

أولاً: أن لا يعد العالم عبثاً في عبث وخيالاً باطلاً.

ثانياً: أن يعتبر الظفر بحقائق الكون ممكناً وميسراً.

عقيدة القدماء:

وهاتان الناحيتان واضحتان تماماً في التعريف الذي وضعه القدماء للفلسفة (بمعناها العام)فهم يقولون:

"الفلسفة عبارة عن العلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية".

ويحسن الالتفات إلى أن هذا القيد "بقدر الطاقة البشرية" إنما هو للإشارة إلى هذه الملاحظة وهي أن الإنسان مهما استطاع أن يوجه فكرة نحو كشف الحقائق، ولكنه من ناحية أخرى تبقى حقائق العالم غير متناهية مع أن الاستعداد الإنساني محدود، ولهذا فإن الإنسان لا يوفق إلا لاكتشاف قسم من حقائق العالم فقط ولن يتمكن من الإحاطة بالكل أبداً.

ولما كان القدماء سائرين حسب الأسلوب اليقيني، أي أنهم يفسرون الإدراك بأنه انكشاف العالم الخارجي للذهن المدرك، فلهذا يعرفون الفلسفة من حيث الغاية التي يقصد إليها الفيلسوف بقولهم :

"الفلسفة هي صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني".

يقول الشاعر:

"كل إنسان كسب من المعرفة زاداً فهو عالم بذاته قابع في إحدى الزوايا"

وبعد انقراض مذهب المشككين - الذي استمر طيلة ثلاثة أو أربعة قرون بعد الميلاد - فإن جميع الفلاسفة - الأوربيين والمسلمين - يسيرون حسب المنهج اليقيني، ولم يتردد أحد منهم في قيمة الإدراكات، واستمر هذا حتى دخلت أوربا في القرن السادس عشر فما بعد ووقعت فيها حوادث وتحولات في مختلف المجالات العلمية وسلط الضوء من جديد على مسألة قيمة المعلومات.

وفي هذا التحول الجديد في أوربا أعيد النظر غي علوم الفلك القديمة وفي الأقسام المختلفة من الطبيعيات ثم خطّوا بخط البطلان على مواضيع كانت تقع موقع القبول والتسليم من جميع العلماء لآلاف السنين ولم يكن يخطر على بال أحد خلافها قبل ذلك، وأصبح من المسلم في هذا العصر أنها لم تكن سوى أخطاء بشرية، وأدى هذا الأمر إلى أن تفقد العلوم اعتبارها السابق واتضح بهذا بعض العجز البشري للوصول إلى الواقع.

والوضع الذي كان في اليونان القديمة- في القرن الخامس قبل الميلاد- والذي أدى إلى أن يسلب علماء تلك البلاد اعتمادهم من

العلم وأن يتمسكوا بالسفسطة قد عاد بنفسه تقريباً في أوربا خلال هذه القرون الحديثة، وظهر في أوربا- كما نعلم- المثاليون من قبيل بركلي وشوبنهاور(Schopanhauer)وهم يظهرون آراءً تشبه آراء بروتاغوراس (Protagoras)وجور جياس(Gorgias)من السوفسطائيين في اليونان القديمة، وظهرت مذاهب ومسالك في باب قيمة المعلومات تنتهي في نتائجها إلى مذهب المشككين التابعين لبيرون من قبيل مذهب النسبيين المحدثين- الذي مر علينا شرحه- ومذهب النقد "كريتي سيسم" ومذهب المادية الديالكتيكية في باب قيمة المعلومات كما أشرنا إليه من قبل وسوف نوضحه أكثر فيما بعد.

وأدى هذا الأمر إلى أن تتخذ الفلسفة الأوربية- في القرون الأخيرة- العلم محوراً لها ونهض العلماء بدراسات متنوعة في هذا الحقل، ويمكن القول أنه- في هذه المرحلة الجديدة- قد نسخ الاعتقاد بالقيمة المطلقة للمعلومات كما كانت عليه في الماضي.

وهذا استعراض مختصر لنظريات العلماء المحدثين:

نظرية ديكارت:

اختار ديكارت (Descartes)"1596 - 1650م" وأتباعه سبيل اليقين إقتداءً بأرسطو، مع بعض الاختلاف، وهو أن أرسطو وأتباعه يعتبرون المحسوسات والمعقولات معاً محصّلات لليقين، ويجيز المنطق الأرسطي استعمال المحسوسات والمعقولات في باب "البرهان"، أما ديكارت فهو يعتبر

المعقولات وحدها محصّلة لليقين وأما المحسوسات والتجربيات فليس لها إلا قيمة عملية.

وضع ديكارت منطقاً في مقابل منطق أرسطو يعتمد فيه على المعقولات فقط ولا يذكر التجربيات فيه أبداً.

ومع أن ديكارت يولي التجربة أهمية وقد كان هو بنفسه أحد أصحاب التجربة إلى حدّ ما ولكنه كان يعدها وسيلة فحسب لارتباط الإنسان بالخارج للإفادة منها في الحياة وليس لها أي دور في كشف الحقيقة.

وهو يقول- حسب ما ينقل المرحوم فروغي:-

"إن المفاهيم التي ترد الذهن من الخارج بوساطة الحواس الخمس لا نستطيع أن نطمئن إلى أن لها مصدقاً حقيقياً في الخارج، وإذا كان لها مصداق فليس من المؤكد أن الصورة الموجودة في أذهاننا مطابقة للشيء الخارجي".

ويقول أيضاً :

" إني أدرك أن الحرارة تنبعث من بعض الأجسام وأظن أن الحرارة التي فيها تشبه الحرارة التي هي موجودة لدي، والحال أنني لا أستطيع إلا أن أعتقد بأن في ذات النار شيئاً يوجد الإحساس بالحرارة فيّ ولكنه لا ينبغي لي أن أتخذ من هذا الإحساس عقيدة فيما يتعلق بـ "حقيقة الأشياء" وذلك لأن الإدراكات الحسية في الإنسان ليست إلا لتمييز المفيد من المضر ولتعيين المصالح وليست هي وسيلة للظفر بالحقائق".

ويزعم ديكارت أن الشكل والبعد والحركة فقط هي الحقيقية من أحوال الجسم لأنها- حسب رأيه- وحدها المعقولة والفطرية التي لم تأت عن طريق الحس، أما سائر حالات الجسم التي يسميها بالخواص الثانوية فهو يعتبرها سلسلة من الصور الذهنية التي جاءت نتيجة لسلسة من الحركات المادية الخارجية

ونتيجة لارتباط الإنسان بالخارج من قبيل اللون والطعم والرائحة وغيرها. وهو يقول:

"وفروا لي البعد والحركة وأنا أصنع لكم العالم".

ويقول المرحوم فروغي:

"لقد بيّن ديكارت- بطريق علمية- أن محسوسات الإنسان لا تطابق الواقع وإنما هي وسيلة فقط لارتباط الجسم بالعلم المادي وهي تقدم لنا صوراً من العالم لا حقيقة لها، والحقيقة شيء آخر، فمثلاً تسمع الإذن غناءاً ولكن الصوت لا حقيقة له، ولو كانت الإذن تدرك الواقع لاستطاعت أن تدرك فقط الحركات التي في الهواء أو في الأجسام الأخرى".

ويقول أيضاً:

"إن ديكارت يعتبر المفاهيم الفطرية فقط أساساً للعلم الواقعي".

ويقول ديكارت:

"إن الصور التي في أذهاننا على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الفطريات وهي تلك الصور المرافقة للفكر وللتحولات الفكرية أو هي القاعدة للتفكير.

القسم الثاني: المجهولات وهي الصور التي تخلقها قوة التخيل في الذهن.

القسم الثالث: الخارجيات وهي تلك الصور التي ترد إلى الذهن بوساطة الحواس الخمس.

فالصور التي تخلقها المخيلة لا اعتبار لها، أما المفاهيم التي ترد إلى أذهاننا من الخارج فلا نستطيع أن نطمئن إلى أن لها مصداقاً حقيقياً في الخارج، وإذا كان لها ذلك المصداق فليس من المؤكد أن الصور التي في أذهاننا تطابق ذلك الأمر الخارجي، كما نلاحظ ذلك في صورة الشمس في أذهاننا فمن المقطوع به

أنها غير مطابقة للواقع لأننا حسب المعلومات الفلكية المتوفرة نعلم أن الشمس تساوي آلاف المرات أرضنا التي نعيش عليها مع أن صورتها في أذهاننا لا تساوي حتى مساحة الكف الواحدة".

ويقول في شرح معنى الفطريات:

"أما الفطريات فهي التي تدركها عقولنا بالبداهة وهي صحيحة يقيناً ولا يتطرق الخطأ فيها إلى أذهاننا أبداً من قبيل الشكل والحركة والأبعاد (من الأمور المادية الصرفة)والعلم والجهل واليقين والشك (من الأمور العقلية المحضة)والوجود والمدة والوحدة (من الأمور المشتركة بين المادة والعقل).

ويتحدث أيضاً عن الفطريات فيقول:

"إن كل إنسان يحكم بوجود نفسه بالبداهة والوجدان وكذلك بالنسبة إلى إدراكه أن للمثلث ثلاث زوايا وأن الكرة ليس لها إلا سطح واحد وأن الشيئين إذا ساوى كل منهما شيئاً ثالثاً فإنهما متساويان".

ويبني ديكارت أساسه في الإلهيات والطبيعيات على الفطريات والمعقولات الصرفة فقط ويسير حسب أسلوب منطقي خاص به وله آراء ونظريات خاصة في النفس والجسم وذات الله سبحانه وإثبات أن العالم غير متناه وغيرها من الأمور.

وقد اقتفى أثر ديكارت جماعة من الفلاسفة الذين جاءوا بعده من قبيل ليبتنس(Leibniz)ومالبرانش (Malabranche)واسبينوزا (Spinoza) وذلك في باب المحسوسات وفي عدم كون المحسوسات من جملة الحقائق، وكذلك في رأيه في المعقولات والفطريات وفي كونها يقينية مع بعض الاختلافات اليسيرة.

ويطلق على هذه الجماعة اسم "العقليين" لأنهم يقولون بالمعقولات غير المعتمدة على الحس.

وتتلخص عقيدة هؤلاء العلماء في أن للمعلومات قيمة يقينية وعلمية، أما المحسوسات فليس لها سوى قيمة عملية.

نظرية الحسيين:

والحسيون يقفون في مقابل العقليين وصحيح أنهم يخالفون أولئك في الأمور الفطرية، وهذا الخلاف هو الذي يميزهم منهم وهو الذي أوقع الجدال بينهم ودعا إلى تأليف الكتب من الطرفين ليثبت كل منهم نظريته ويدحض النظرية المخالفة، ولكنهم يوافقون العقليين في نفي قيمة المحسوسات تلك العقيدة التي أعلنها ديكارت .

ويعتبر جون لوك (١٦٢٢-١٧٠٤ م)الإنجليزي زعيم الحسيين وهو أكبر علماء أوربا وله نظريات مهمة في علم النفس، وهو يتحدث عن المحسوسات فيقول:

"ليس من المعقول إنكار الموجودات المحسوسة، ومن الواضح أن اليقين فيها ليس كاليقين بالنسبة إلى المعلومات الوجدانية (وهي الأشياء التي يصدق الذهن بها بغير وساطة النسبة بين الموضوع والمحمول كعلم النفس بوجود ذاتها وأن الثلاثة تساوي اثنين بإضافة واحد وأن المثلث غير المربع)ولا كاليقين الحاصل في الأمور العقلية (وهي الأشياء التي يحتاج الذهن- لكي يدرك النسبة بين الموضوع والمحمول- إلى تصور معان أخرى، وهي من قبيل أن مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين أو أن للعالم مبدعاً). ويمكن عدها من وجهة النظر العلمية والفلسفية في زمرة الظنون، ولكننا في أمور حياتنا الدنيوية لابد من اليقين بحقيقة المحسوسات.

ويرى لوك رأي ديكارت في باب تقسيم خواص الجسم، وهو يقول:

"الخواص على قسمين: فبعضها ذاتي للجسم ولا ينفك منه ونسميها بالخواص الأولية كالجرم والبعد والشكل والحركة أو السكون، وبعضها خواص في الذهن بوساطة الخواص الأولية كاللون والرائحة ونسميها بالخواص الثانوية".

وهنا يرد إشكال يتلخص في أننا إذا اعتبرنا كل معلوماتنا عن العالم الخارجي (حسب وجهة نظر جون لوك)متوقفة على الحس، والمفروض أن الحس ليس له قيمة يقينية، إذن من أي طريق نحن نستطيع أن نصدر حكمنا بأن بعض خواص الأجسام ذاتية لها وبعضها عرضية؟ وبعبارة أخرى بعضها حقيقية ولها واقع في الخارج وبعضها الآخر ذهني محض بينما قد أدركناها جميعاً بوساطة الحس؟ ولأي سبب لا تكون الخواص الأولية ذهنية خالصة مثل الخواص الثانوية؟

وحاول بعض العلماء- من قبيل جورج بركلي وهو ممن وافق جون لوك في عقيدته في باب "أصالة الحس"- بهذا الإشكال أن يحمل لوك على اعتبار جميع المحسوسات من الأمور الذهنية. وعلاوة على هذا نقول: أنه بناءً على أصالة الحس التي يعلنها لوك فمن أي طريق نحن نستطيع أن نضفي القيمة اليقينية على سلسلة من المعلومات التي يسميها بالوجدانيات أو البديهيات، وكذلك المعلومات الأخرى التي يطلق عليها الأمور العقلية والاستدلالية؟ (مما مرت الإشارة إليها عند نقل كلامه)

أيمكن بناء على أصالة الحس- مع الاعتقاد بأن الحس يخطئ في عمله- أن نضفي القيمة اليقينية على غير المعلومات الحضورية (وهي علم النفس بذاتها وفكرها وأفعالها وقواها)؟

وعلى أية حال فإن عقيدة الحسيين في باب المحسوسات تشبه عقيدة العقليين، وهم جميعاً ينكرون أن تكون لها قيمة علمية ونظرية. ولا يوجد بين

الفلاسفة المحدثين - ولا سيما منذ القرن التاسع عشر فما بعد - فيلسوف واحد يتبنى نظرية القدماء فيما يعود إلى المحسوسات.

وشاعت في أوربا - في القرن التاسع عشر "النظرية الذرية" (Atomism) التي وضعت أسسها في القرن الخامس قبل الميلاد على يد ديمقراطيس في اليونان، وأصبح واضحاً أن الجسم - على خلاف ما كان يعتقد القدماء - ليس واحداً متصلاً كما يبدو لأول وهلة وإنما هو مركب من ذرات متناهية في الصغر وهي التي تكون الجسم الواقعي. وتختلف الأجسام وتتنوع باختلاف شكل ومقدار ووضع ذراتها، وتلك الذرات دائماً هي في حالة حركة. ولا يوجد منشأ للسمع والبصر وسائر الإحساسات سوى تلك الذرات. أما ما ندركه من لون أو طعم أو رائحة أو صوت عن طريق الحواس فليس لها واقع خارجي وإنما هي مجموعة من الحالات الذهنية التي تمثل التأثيرات المختلفة للذرات.

وحسب قول بعض العلماء:

"فإن الطبيعة لا لون لها ولا رائحة ولا صوت وإنما نحن الذين صنعنا لها أشعة الشمس الذهبية ونكهة الورد العطرة وغناء البلبل الشادي".

وديمقراطس نفسه يصرح بأن الصور التي تنقلها حواسنا عن الأشياء لا يصح أن تؤخذ دليلاً على واقعية الأشياء الخارجية وإنما هي تمثل التأثيرات المختلفة للذرات التي تخرج من الأجسام وتدخل إلى حواسنا.

وينقل عن ديمقراطيس قوله:

"إن الشيء ذا الطعم الحلو قد أصبح حلواً بالاعتبار والاتفاق وكذلك المر والحار والبذارد واللون فإنها جميعاً قد أصبحت بهذا الشكل لاعتبار الناس لها واتفاقهم عليها، وأما إذا أردنا الحقيقة فإن هذه ليست إلا ذرات وفراغات."

ومن جملة العلماء الحسيين الذين ينكرون نظرية ديكارت وأتباعه فيما يتعلق بالمعقولات المحضة ويقولون بأصالة الحس ويعتبرون المعلومات كلها معتمدة على الحس تبعاً لجون لوك- من جملة هؤلاء جورج بركلي (George Barkeley)"1685-1753م" ودافيد هيوم (David Hume)"1711-1776م".

وقد اندفع هذان العالمان في نفي قيمة المحسوسات التي يظنان أنها أساس العلم أكثر من ديكارت وجون لوك، فمثلاً كان ديكارت يقول أن البعد والشكل والحركة في الجسم (وهي الخواص الأولية)حقيقية لأنها كما يعتقد متعلقة وليست محسوسة، والشيء الذي هو غير حقيقي إنما هو الخواص الثانوية من قبيل الصوت والطعم واللون والرائحة التي هي محسوسة، ولكن هذين الشخصين قد أفرطا فزعما أن الخواص الأولية مثل الخواص الثانوية ليست حقيقية، ومع أنهما يعتبران الحس أساس العلم ولكنهما لا يضفيان على الإدراكات الحسية أية قيمة، بل هما ينكران حتى الوجود الخارجي للمحسوسات.

نظرية كانت:

إن الفيلسوف الألماني الشهير كانت (Kant)"1724-1804م" نظريات مهمة فيما يخص قيمة المعلومات وسائر مسائل العلم. ويعدّ كانت من الطراز الأول من فلاسفة أوربا ويثق الأوربيون ثقة عظيمة بفلسفته، فيقول مثلاً أحد العلماء الأوربيين منوهاً بفلسفته:

"تحسب أنها جبل قد شيد من الفلسفة".

ولما كانت فلسفة كانتْ تنقد العقل وفهم الإنسان وتعيّن لكل من العقل والحس حدودهما وتوضح الأمور القابلة للمعرفة، لذلك فهي تسمى بفلسفة النقد (كريتي سيسم)يقول المرحوم فروغي:

"بدأ فرنسيس بيكون (Fr Bacon)بنقد العلم والفلسفة- في النصف الثاني من القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر- وواصل جون لوك نفس المسيرة واقتحم الميدان بركلي بأسلوب آخر، وعمق أسس هذا الأسلوب وأوضحها دافيد هيوم، وكان هؤلاء جميعاً من الإنجليز، ثم ورد الساحة كانت الألماني بإشارة من هيوم وفتح صفحة جديدة من المعرفة وذلك بإصلاح الأخطاء وإكمال النقائص".

والقسم الأعظم من دراساته مقصور على مسألتين أخريين (هما سبيل الحصول على العلم- وحدود العلم)من مسائل ثلاث ذكرناها في أول كلامنا.

ويعترض العلماء على نظرية كانت من ناحيتيها، وحسب تفسير كانت هذا لا يمكن إثبات كون الرياضيات يقينية كما سوف يأتي في المقالة الخامسة وإنما لابد من البحث عن سبيل أخرى.

ثالثاً: الطبيعيات: وشرحه لها مفصل مبسوط، وملخصه أن ذهن الإنسان قادر فقط في الأمور الطبيعية على إدراك الأعراض والظواهر "(الفنومونات Phenomen) التي تأتي عن طريق الحس، والعقل عاجز عن إدراك الذوات "النمونات" (Noumen) التي هي موضوع الأعراض والظواهر. وفي مورد الظواهر أيضاً فإن العقل الإنساني- بتركيبه الخاص- يضفي أشكالاً وصوراً خاصة على الأشياء، ولا يمكن الاطمئنان إلى أن الواقع ونفس الأمر هو بهذا الشكل وهذه الصورة الظاهرة لعقولنا أم لا!

ويقول كانت أن الحواس تعطي العقل مواد الوجدانيات والمعلومات ثم يمنحها العقل التنظيم والانسجام من نفسه ويعطيها الصورة ويجعلها مؤهلة للإدراك. ويواصل حديثه قائلاً: أن كل ما يتصوره الإنسان فهو يتصوره خلال الزمان والمكان، وليس من الممكن أن يدرك شيئاً من أمور العالم منفصلاً عن

هذين الظرفين. ولكن الزمان والمكان ليس لهما وجود خارجي وإنما هما كيفيتان لذات العقل وصور يمنحها العقل لمحسوساته، إذا لم يضف العقل هذا النظام من نفسه لم ترد الذهن إلا مجموعة من التأثيرات المبعثرة المتفرقة غير المترابطة، وبالتالي فإن العقل لا يستطيع أن يتصور شيئاً محدداً. فمثلاً نحن نملك صورة واضحة عن الشمس مع أن الذي يرد إلى أذهاننا بوساطة التأثيرات الحسية إنما هو الحرارة والضوء واللون كل على حدة، ولو لم يقم الذهن- بما يتمتع به من خواص- بتعيين ظرف مكاني وزماني لهذه الأمور، ولو لم يربط بينها لم يظفر بتصور واضح للشمس. ويقول في مقام التشبيه: "نحن نشبه المعلوم بالغذاء الذي لابد أن يدخل البدن ويحل محل ما يتحلل منه، ولهذا الهدف لابد من إدخال الطعام إلى المعدة من الخارج وعندئذ لابد للمعدة وسائر أعضاء الجهاز الهضمي من أن تضيف إلى الطعام العصارات من نفسها لكي تهضم ذلك الطعام، إذن فالطعام بمنزلة الاحساسات، والعصارات بمنزلة الزمان والمكان".

هذا الحديث مختص بالوجدانيات أو التصورات الأولية التي لدينا عن الأشياء (الأعراض والظواهر). أما إذا أردنا أن نتخذ الأشياء موضوعاً للأحكام وأن نصوغ لها قوانين علمية وكلية فلابد حينئذ من تدخل مجموعة من المعقولات الأخرى التي هي صنيعة الذهن تماماً ولم تأتنا من طريق الحس، وهي تضفي عليها صورة القانون العلمي الكلي. وهذه القوانين التي تدخل تحتها كل المعلومات إنما هي مخلوقة الذهن، ولعل هناك قوانين أخرى هي التي تحكم الأشياء في الواقع ونفس الأمر.

وهذا كلام واضح ومفصل. ومن جملة هذه القوانين- حسب رأي كانت- قانون العلة والمعلول. يقول كانت بحق هذا القانون.

"إن علاقة العلة والمعلول قد صنعها العقل، وليس المعلوم أن ترتب المعلول على العلة واجب في عالم الواقع".

والخلاصة فما عدا مجموعة من الآثار المتغيرة الجزئية المبعثرة التي ترد إلى أذهاننا من طريق الحواس فإن إدراكنا للعالم الخارجي يكون بوساطة مجموعة من المعلومات والمفاهيم والقوانين التي تصوغها عقولنا وتجبرنا على أن ندرك العالم بهذه الأشكال والصور وفي ظل هذه القواعد والقوانين. ولكانت بحوث مستفيضة في هذه المفاهيم والقوانين وفي كيفيتها ومنشئها وترتبها.

أتدخل المادة الديالكتيكية ضمن فلسفة الشك أم فلسفة اليقين:

يزعم الماديون أن مذهبهم هو مذهب الجزم واليقين ويغضبون من نسبة الشك والسفسطة إليهم. وحتى تلك القوانين العلمية التي تضمّها العلوم الطبيعية المعتمدة على الفرضيات -والتي ليس لها من شاهد على صحتها سوى التجارب المحدودة والعلماء جميعاً (وحتى أصحاب الفرضيات أنفسهم)يتلقونها بالاحتمال واليقين الإضافي لا بالجزم واليقين الحقيقي- فإن العلماء الماديين المحدثين يدعون اليقين الحقيقي بشأنها، ويفسرون التغيير الطارئ على تلك الفرضيات- الذي يعتبر شاهداً على عدم حقيقتها- بأن هذا هو تغيير وتكامل للحقيقة.

ولكنه يحسن أن لا نغفل عن هذه الملاحظة وهي أن المعيار لكون شخص ما أو فئة ما من السوفسطائيين أو من المشككين أو من اليقينيين ليس هو ادعاه وإنما المعيار هو النظريات التي يطرحها في باب قيمة المعلومات، وإلا فإن أغلب السوفسطائيين والمشككين لا يرضون أن يقال عنهم بأنهم مشككون أو سوفسطائيون. فمثلاً جورج بركلي مع أن نظرياته مبنية على نفي وجود العالم الخارجي وعلى إنكار البديهيات ولكنه يستوحش من أن يقال له أنه سوفسطائي.

وكذا كانتْ وأمثاله فمع أنهم مشككون واقعاً، والعلماء الماديون يدرجونهم ضمن المشككين، ولكنهم- هم- لا يرغبون في أن يطلق عليهم اسم "المشككين".

ومن جهة أخرى فإن مذهب الشك ليس له شكل خاص ولا صورة معينة، وإنما الفلسفة قد تجلّت بأشكال متنوعة على مر التاريخ، وكل واحد منهم قد وقع في حبائل الشك من طريق معين. ونحن نعرف أن الطريق الذي سلكه كانتْ يختلف عن طريق النسبيين "الرولاثيقيين" (Relativistes)ويختلف هذان عن طريق المشككين القدماء من أتباع بيرون، ولكن هؤلاء يجمعهم عنوان واحد وهو أنهم مشككون جميعاً.

وهكذا المادية الديالكتيكية فهي بقولها أن الفكر والإدراك ماديان وبادعائها أن الحقائق نسبية -وأشياء أخرى ستذكر في محلها- فقد وقعت في لجج الشك وهي متورطة في معمّياته.

ويعتقد الماديون أن الفكر ظاهرة مادية، وإن المعرفة والإدراك ليس شيئاً فوق العمل العصبي، وإن معرفة أي شيء تتوقف على نوعية تركيب الأعصاب والمخ للشخص المدرك. وهم يقولون لما كان الأشخاص متفاوتين في تركيب أعصابهم إذن معارفهم الحقيقية سوف تختلف أيضاً.

يقول الدكتور الآراني في كتيب "المادية الديالكتيكية" ص٢٤:

"إن كيفية تركيب العصبية تؤثر بشكل خاص في عملية المعرفة. وهذا التأثير هو بنفسه "المعرفة"، ونحن نعلم أن الإنسان والحيوان يعملان بشكل مختلف، فمثلاً تنفر الإنسان رائحة ما ولكنها تجذب إليها حيواناً آخر. أو قد يدرك حيوان لوناً ما بشكل معين وهو في نظر حيوان آخر له حاله أخرى. أو قد يلذ لشخص ما سماع صوت خاص ولكن شخصاً آخر يراه ناشزاً. أو هناك درجة حرارية معينة

تبدو أحياناً ساخنة وأحياناً أخرى باردة. وعلى أية حال فنحن نعرف تأثير التركيب العصبي في المعرفة ولكن لا ينبغي لنا أن نستنتج من هذا أنه لما كان التركيب العصبي مؤثراً في المعرفة إذن لا يمكن معرفة عين الحقيقة لأننا قد ذكرنا أن مفهوم كلمة المعرفة شامل أيضاً لهذا التأثير الخاص".

ويعتبر الدكتور الآراني معرفة الحقيقة والحقيقة المطلقة (وهي تلك الحقيقة التي لا تضفي عليها الأعصاب شكلاً خاصاً)أمراً لا معنى له، ويقول في تلك الصفحة:

"ما أعظم حماقة تلك المذاهب المخالفة لنا إذا كانت تتوقع أن تتبادل الأشياء والفكر التأثير فيما بينها- أي أن تكتسب المعرفة صورة خارجية - دون أن يكون لأحد الأطراف تأثير ما، أي أن الفكر لا يتصرف في التأثير الذي جاءه من الأشياء. وبالتالي فإن ذلك التصرف هو المعرفة بنفسها، وإذا لم يوجد أحدهما لم يوجد الآخر، والذين يلهثون وراء عين الحقيقة والحقيقة المطلقة والمفاهيم الفارغة الأخرى مثلهم في موضوع المعرفة مثل من يطلب أن تتم عملية الهضم دون أن تدخل في المعدة مادة غذائية ودون أن تؤثر المعدة على تلك المواد الغذائية".

ويقول أيضاً في صفحة (٢٩):

"إن للمخ خاصية منذ ولادته وتلك هي التفكير، ولكن هذه الخاصية لا يمكن أن تعمل إلا عندما تصلها المادة الكافية مثل المعدة التي لها خاصية الهضم فهي لا تهضم إلا عندما تدخلها المادة الغذائية، وكذا الفكر فإنه لا يعمل إلا عندما تأثر الحواس- من بصر وسمع وغيرهما- بمؤثر ما".

خلاصة لنظرية الماديين المحدثين:

يستنبط من مجموع أقوال الماديين أن الفكر والإدراك - إجمالاً- هما من الخواص الثابتة للتركيب المادي في الأعصاب والمخ، وهذه الخاصية لا تظهر إلا عندما يرد تأثير على الأعصاب من الخارج كتأثير أمواج الضوء عليها من طريق العين وتأثير أمواج الصوت عن طريق الإذن.

وبعد أن تتكاثر على المخ التأثيرات عن طريق الحواس وتترك آثاراً مادية متعددة تظهر في المخ القدرة على التفكير فهو يقيم الدليل ويحل القضايا الرياضية ويكتشف القوانين الطبيعية ويتوصل إلى الأسس العامة الفلسفية والمنطقية، ولابد أن نعتبر القدرة على التفكير عملاً خارقاً للعادة في الطبيعة، وذلك لأن العملية الفكرية ليست شيئاً سوى سلسلة من التغييرات الكيميائية التي تحصل في المخ.

ولعلّ نوع التركيب العصبي للأشخاص مختلف، وإذا كان متفاوتاً فلا بد أن تختلف احساساتهم وطرق تفكيرهم. وعلاوة على هذا لما كان كل جزء من أجزاء الطبيعة تتغير خواصه حسب وضعه وموقعه والعوامل المحيطة به إذن من الممكن أن تختلف احساسات وطرز تفكير الشخص الواحد أيضاً في البيئات المختلفة، ولهذا فلابد أن لا ننتظر من إنسان ينشأ في كرة المريخ وينفق عمره هناك أن يفكر كما نفكر نحن الذين نعيش على الكرة الأرضية، وذلك لأنه من المحتمل أن تكون أفكاره وإدراكاته بشكل آخر يتفق مع تلك البيئة، فمثلاً يحل ذلك الإنسان قضاياه الرياضية بشكل مخالف لأفكارنا فهو يستنتج من (٢×٢)أنها تساوي (٣). وقد يكتشف القوانين الطبيعية بنحو مختلف عن اكتشافاتنا. وقد يصوغ لنفسه فلسفة أخرى ومنطقاً آخر. وهكذا...

هذه خلاصة حديث الماديين عن الحقيقة النسبية.

وبغض النظر عن الإشكالات المتعددة الواردة على كون الفكر والإدراك ماديين- التي تعرضنا لجانب منها في المقالة الثالثة وسوف نذكر جانباً آخر منها في المقالة الخامسة- فإن بين أفكارنا مجموعة من الأفكار المطلقة التي ترفض التغيير، وكما أشير إليه في المتن فإن الماديين أنفسهم (وبدون أن يشعروا)يعدّون مجموعة من أفكارهم مطلقة وغير نسبية ولا متغيرة.

وهنا يقفز أمامنا هذا السؤال وهو: ألا ينبغي لنا القول أن ما ندركه من الكون بوساطة الحس أو التفكير (العقل)يتناسب مع التركيب العصبي فينا ويتلاءم مع ما يقتضيه وضعنا وموقفنا، وإما أنه كيف يكون واقع الأمر فلسنا ندري؟

ألا يلزم من هذه المقدمات أن لا نعتمد- حسب النظرة الواقعية- على أي فكر وأن نتلقى كل فلسفة (وحتى المادية الديالكتيكية)وجميع العلوم الطبيعية والرياضية بالشك والترديد؟

والمشككون -السابقون منهم والمحدثون- (بقطع النظر عن طرق الاستدلال)أكان لهم مقصود غير هذا؟

أهناك فرق بين نظرية كانتْ ونظرية المادية الديالكتيكية من حيث قيمة المعلومات أم لا؟

يعدّ الماديون الفيلسوف الألماني كانتْ ضمن المشككين متعللين بأنه يجعل فرقاً بين "الشيء في نفسه" (وهو واقع الشيء الخارجي)و "الشيء بالنسبة إلينا" (وهي صورة ذلك الشيء الموجود في أذهاننا)، وذلك لأن كانتْ كان يعتقد أن الذهن يملك بعض المعاني (من قبيل الزمان والمكان)بحسب الفطرة وهي غير موجودة في الخارج، وكل ما يدركه الإنسان فهو مؤطر بإطار تلك المعاني ومصبوب في قالبها، ويستنتج من ذلك أن هناك اختلافاً -دائماً- بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا.

ويلاحظ القارئ الكريم أن الماديين أنفسهم أيضاً يجعلون فرقاً بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا، مع اختلاف بينهما وهو أن كانتْ قد سلك سبيلاً تؤدي إلى أن هناك اختلافاً بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا دون أن يختلف الشيء بالنسبة إلينا نحن الأشخاص كل فرد على حدة، أما الماديون فهم قد سلكوا طريقاً تؤدي بهم إلى جعل الفرق بين الشيء في نفسه والشيء بالنسبة إلينا كل فرد على حدة .

والمرحوم فروغي ينقل عن كانتْ قوله:

"إن أفراد الإنسان يشاهدون الكون من وراء منظار معين وهم لا يستطيعون أن يبعدوا هذا المنظار عن أعينهم". أما الماديون فيقولون:"إن كل فرد فهو ينظر إلى العالم من خلف منظار مختص به وهو لا يستطيع أن يبعد عنه ذلك المنظار".

ويوجد بينهما فرق آخر وهو أنّ كانتْ يجعل هذا المنظار أمام عين الإنسان ليشاهد به أعراض الطبيعة، أما الماديون فإنهم يجعلونه ليدرك به أي شيء وحتى الفلسفة والرياضيات.

وينقل المرحوم فروغي عن كانتْ قوله أيضاً:

"نحن نشبه المعلوم بالمواد الغذائية التي لابد من إيصالها إلى البدن لتحل محلّ ما يتحلل منه، ولتحقيق هذا الهدف لابد من جلب الطعام من الخارج وإدخاله إلى المعدة، عندئذ فقط يجب على المعدة وأعضاء الجهاز الهضمي الأخرى أن تصب عصاراتها الهاضمة من نفسها ليتحول الطعام إلى غذاء. إذن فالطعام بمنزلة الاحساسات، والعصارات بمنزلة الزمان والمكان (يعتقد كانت أن هذين مفهومان موجودان في الذهن من قبل وليسا شيئين عينيين).

وكما ذكرنا سابقاً قول الدكتور الآراني فإن الماديين أعادوا نفس هذا التشبيه، والاختلاف الوحيد بينهما هو في نوعية هذه العصارات التي يضيفها

الذهن من عنده، فهي المفاهيم القبلية للذهن حسب عقيدة كانتْ، وهي التأثير الخاص للمجموعة العصبية حسب قول الماديين.

وعلى هذا فما هو الفرق الذي يحملنا على أن نعتبر كانتْ مشككاً ومن المثاليين ونعتبر الماديين سائرين على طريق الفلسفة الواقعية؟

أهناك فرق من حيث قيمة المعلومات بين النسبية والمادية الديالكتيكية؟

لقد أشرنا من قبل إلى أن أتباع المادية الديالكتيكية يجعلون فرقاً بين نظريتهم في باب قيمة المعلومات ونظرية النسبيين، على أساس أنهم يعتبرون الحقائق النسبية ذات خاصية للتحول والتكامل، وأما سائر النسبيين (حسب ما يدعي الديالكتيكيون)فليس لهم هذه العقيدة، ولهذا السبب فهم يسمون مذهبهم بـ "مذهب اليقين" ومذهب أولئك بـ "مذهب الشك".

ونريد أن نتحقق هنا من أن هذا الفرق أهو كاف ليجعلهم فئتين بالنظر إلى قيمة المعلومات فيكون النسبيون مشككين والماديون من أصحاب الجزم واليقين؟ أم لا؟

يقول الدكتور الآراني في الكراسة المسماة بالمادية الديالكتيكية ص ٤٩:

"لابد من التنبيه على أحد الأخطاء وهو من الممكن أن يتصور البعض- نتيجة لاستعمالنا مفهوم النسبية الذي تتصف به الحقيقة- إننا ندخل ضمن فئة "اللا إداريين"(Agnosticistes)ولكن الواقع أنه لا بد من الفصل بين هذين الموضوعين تماماً. وحسب عقيدتنا فإن درجة أية حقيقة من كل "عقيدة علمية" مشروطة بالزمان، والأمر الذي بلا شرط هو أن أي تاريخ لأية "عقيدة علمية" فهو يناظر واقعاً ما (أي طبيعة مطلقة). فمن ناحية تكون هذه الحقيقة النسبية التي نتبناها غير مشخصة وبفضل عدم التشخص هذا لا يبقى العلم البشري جامداً وإنما يتكامل، ولكنه في نفس الوقت ومن ناحية أخرى فإنها مشخصة إلى حد ما

بحيث يتخلص الفكر المنطقي من إنكار وجود الحقيقة والواقع ومن الارتماء في أحضان المثالية واللا إدرية التي تورط فيها أمثال كانتْ وهيوم (D.Hume))، ولا بد من الالتفات إلى هذا الفرق بين "المادية الديالكتيكية" و "النسبية الفلسفية"، وكما قال هيجل((Hegel)فإن الديالكتيك يشمل شيئاً من العقائد النسبية والنفي والشك ولكنه ليس منحصراً فيها. أي أنه يوافق على أن الحقيقة نسبية ولكنه يبين ضمناً أن هذه النسبية تاريخية وتتأثر بمرور الزمان، فكلما تقدم الزمن فإن أجزاءاً أكثر من الروابط الواقعية الخارجية تصبح ضمن الحقائق النسبية، بينما ليس للنسبيين ولا المشككين مثل هذه العقيدة".

ونحن قد بينا سابقاً مسألة تكامل الحقيقية وذكرنا هناك أن تكامل الحقيقية بالمعني الذي يقصده الماديون(وهو أن الحقيقة متغيرة وغير مشخصة)ليس إلا وهماً محضاً، وأما المعنى الصحيح لتكامل الحقيقة (وهو التوسع التدريجي للمعلومات- وتبدل الفرضيات في العلوم الطبيعية)فلا ربط له أبداً بما يدعيه الماديون.

ونضيف هنا أنه لو اعتبرنا الحقائق متغيرة متكاملة لبقى إشكال كوننا من المشككين على حاله، وذلك لأن هذه الحقيقة المتحولة المتكاملة- حسب عقيدة الماديين-نسبية في كل مراحلها وليست مطلقة، وتستمر هذه -باعترافهم- إلى ما لانهاية، إذن كل حقيقة نأخذها بعين الاعتبار وفي أية مرحلة فهي تبدو لنا كما يقتضيه التركيب الخاص لأذهاننا وليست كما هي في الواقع. وهذا يعني أنه لا توجد حقيقة ولا واقع. وهذا هو عين ما يقوله النسبيون وسائر المشككين.

والحقيقة أن اتباع المادية الديالكتيكية يبينون مسألة تكامل الحقيقة أو تغير المفاهيم وتكاملها التي يجعلونها أساس المنطق الديالكتيكي وأهم حصن للهجوم على المنطق القديم - يبينونها بطرق متنوعة تختلف عن بعضها ، وهم

أنفسهم لا يفصلون بين هذه الطرق (ولعلهم يتعمدون أن تكون لكلامهم عدة معان واحتمالات وذلك بقصد التضليل). وما أكثر المقالات التي يقرؤها لهم وهي توقعه في الحيرة منذ الوهلة الأولى.

ولكي يطلع القارئ الكريم على القيمة الواقعية للفلسفة المادية والمنطق الديالكتيكي فإننا قد فصلنا بين تلك الطرق المختلفة التي سلكوها لإثبات تكامل المفاهيم وأجبنا كل واحد منها على حدة:

الطرق التي سلكها أتباع المادية الديالكتيكية لإثبات تكامل الحقيقة:

لا يكتفي أتباع المادية الديالكتيكية باعتبار نظرية "تكامل الحقيقة" نظرية صحيحة وإنما هم يزعمون أن أسلوب المنطق الديالكتيكي هو الأسلوب الصحيح الوحيد للتفكير وإن أهم أساس للمنطق الديالكتيكي هو أصل تكامل الحقيقة (أي التغيير التكاملي للمفاهيم).

ويقول: الماديون الديالكتيكيون أن طراز تفكير الماديين الذين جاءوا قبل ماركس وانجلز إنما هو طراز ميتافيزيقي (أي أنه خطأ واقعاً)لأنه لم يكن مبنياً على هذا الأساس.

ويسلك هؤلاء العلماء طرقاً متعددة لإثبات تكامل الحقيقة. وهذا شرح لتلك السبل:

الطريق الأول: إن الفكر ليس إلا خاصة من خواص مادة المخ، وعلى هذا فهو جزء من الطبيعة، ونحن نعلم أن أجزاء الطبيعة كلها تتغير دائماً تحت تأثير عوامل مختلفة، ولا يمكن أن تكون ساكنة ولا لحظة واحدة. إذن فالمخ بكل محتوياته (الأفكار والإدراكات)في تغير دائم ولا يمكن أن يبقى ساكناً وعلى حالة واحدة.

والطبيعة تتّجه دائماً في تغيرها نحو التكامل، إذن فالمفاهيم الذهنية أيضاً في تكامل مستمر لأنها حالّة في مادة المخ.

الجواب:لقد أوضحنا في المقالة الثالثة أن الإدراكات ليس لها الخواص العامة للمادة ومن جملتها خاصة التغيير، ومع أن المخ يتغير بجميع محتوياته عدة مرات في عمر الفرد الواحد ولكنه من المحتمل أن تبقى أفكاره ثابتة طيلة هذه المدة، وهذا بنفسه دليل على أن الأفكار ليست حالّة في المادة.

ونضيف هنا أنه على فرض كون الأفكار حالّة في مادة المخ وهي تقطع طريق التكامل كسائر أجزاء الطبيعة فهذا اللون من تكامل الأفكار لا يمكن اعتباره جزءاً من القوانين المنطقية أو الأساليب الفكرية، لأنه من البديهي كون التغيير والتبديل قانوناً جبرياً وضرورة طبيعية، وإذا كان التفكير أحد خواص المخ جزءاً من الطبيعة فإنه لابدّ أن يتغير حينئذ، وسوف تتساوى في هذه الخاصة أفكار وإدراكات كل أفراد الإنسان بل وحتى الحيوانات أيضاً، وستصبح المفاهيم الذهنية لكل الناس - المادية منها والإلهية - ذات خاصة التغيير التكاملي. ولن يتمكن الماديون من قصر هذا الطراز من التفكير على أنفسهم واعتبار هذا الأسلوب من ميزات منطقهم، لأننا نعلم أن القواعد والقوانين المنطقية إنما هي قواعد توجيهية وهي تختلف عن القوانين الفلسفية والقوانين العلمية.فالقاعدة الفلسفية والقانون العلمي يحكي عن واقع عيني خارجي، أما القانون المنطقي فهو يمنحنا أسلوباً للتفكير وطريقة للتعقل توصلنا إلى نتيجة، وبهذا فهو يشبه القانون الأخلاقي الذي لا يحكي واقعاً خارجياً وإنما هو يوجهنا نحو عمل الخير.

فعلم الأخلاق يطينا السبيل الصحيحة للعمل، والمنطق يعطينا الأسلوب الصحيح للتفكير، ولما كان هذان العلمان توجيهيين فتطبيقهما منوط بإرادة

الأشخاص، فالأفراد يستطيعون أن يسيروا حسب تلك الأوامر وهم يستطيعون أن يخالفوها، ومن هنا يتفاوت الأشخاص فيما بينهم.

أما القانون الفلسفي "مثل قانون الحركة" أو القانون الفيزيائي "مثل قانون الثقل" فهو مسيطر على الأفراد جميعاً وبنحو واحد .

وعلى هذا فإذا كان الروح والخواص الروحية- ومن جملتها التفكير- من الأمور المادية المتغيرة فلا بد أن تكون المفاهيم الذهنية لكل الأفراد متغيرة متحركة على الرغم منهم، ولما كان التفكير الديالكتيكي- حسب تعريف الماديين له- يعني التفكير الذي تكون فيه المفاهيم متحركة غير جامدة، إذن كل الناس سيكونون من ذوي التفكير الديالكتيكي سواء أكانوا ملتفتين إلى ذلك أم غافلين عنه، ومن المستحيل أن يوجد إنسان محزوم من التفكير الديالكتيكي، ولا يمتاز الماديون إلا في كونهم يعرفون أن كل تفكيرهم ديالكتيكي بينما لا يعلم الآخرون ذلك، وهذه المعرفة وعدمها لا يغير من طراز التفكير العام الذي سيكون حتماً تفكيراً ديالكتيكياً.

وخلاصة هذا الموضوع:

أولاً: لما كانت الحقائق غير مادية فهي لا تتغير.

ثانياً: إذا فرضنا أنها تتغير فسيصبح كل الأفراد متساوين في ذلك، ولا يمكن اعتبار هذا الطراز من التفكير أو هذا الأسلوب المنطقي خاصاً بفئة من الناس.

الطريق الثاني: إن الأشياء الخارجية (وهي أجزاء الطبيعة)التي يكون الفكر على اتصال بها يجري فيها التغيير والحركة التكاملية (أصل التغيير)، وهذه الأشياء المتغيرة المتحولة مرتبطة ببعضها ومؤثرة في بعضها (أصل التأثير المتبادل).

ونحن نستطيع أن نلاحظ الأشياء بنحوين: أحدهما وهي في حالة السكون والانفصال، والأخرى وهي في حالة التغيير والارتباط، إذن فالمفاهيم التي تنطبع في أذهاننا عن الأشياء الخارجية أيضاً يمكن أن تكون على نحوين.

وأسلم طراز للتفكير وأصحّه هو أسلوب التفكير الديالكتيكي، وهو يعني دراسة الشيء وهو حالة "الحركة التكاملية" (وليس في حالة الجمود والسكون)وفي حالة "الارتباط" بسائر أجزاء الطبيعة (وليس مستقلاً ولا منفصلاً عنها).

ومن ناحية أخرى فإن المفهوم لا يكون حقيقياً إلا عندما يناظر الواقع الخارجي، ولما كان الواقع الخارجي في حالة تكامل مستمر وكل أجزائه مرتبطة ببعضها ومؤثرة في بعضها فالمفاهيم الذهنية أيضاً- إذا أردنا أن تكون حقيقية- لابد أن تكون متحركة متغيرة مؤثرة في بعضها وإلا لم تكن حقيقية بل أصبحت خطأ وغلطاً.

وقد كان المنطق القديم جامداً استاتيكياً(statique)أما المنطق الديالكتيكي فهو متحرك ديناميكي(Dynamique)، والعيب الأساسي في المنطق القديم- الذي هو أساس الميتافيزيقية- شيئان:

أحدهما أنه يتناول الأشياء وهي في حالة السكون والجمود (أصل السكون)ولهذا كانت مفاهيمه المنتزعة من الأشياء ساكنة غير متحركة.

والآخر أنه يدرس الأشياء مستقلة عن بعضها (أصل الانفصال)وهو يقيم بين أي شيء وسائر الأشياء جداراً أو حائلاً، ولهذا يصبح كل مفهوم عنده مستقلاً عن سائر المفاهيم ومنفصلاً عنها، والمفاهيم فيه لا تكون مؤثرة في بعضها.

أما الذي يفكر بمنطق ديالكتيكي فمفاهيمه دائماً متحركة ومؤثرة في بعضها.

ونتيجة هذا الكلام أن المفاهيم في المنطق الجامد جامدة دائماً لا حركة فيها وهي مستقلة ومنفصلة عن بعضها فهي إذن غير حقيقية لأنها لا تناظر الواقع الخارجي، أما المفاهيم في المنطق الديالكتيكي فهي دائماً متحركة ومؤثرة في بعضها، إذن فهي حقيقية لأنها تناظر الواقع الخارجي وتطابقه.

فالحقيقة الحاصلة من أسلوب التفكير الديالكتيكي دائماً متحولة ومتكاملة.

يقول الدكتور الآراني في الصفحة (٥٦)من كراس "المادية الديالكتيكية":

"الأصل الثاني للديالكتيك هو أصل تكامل الضدين أو قانون تحول الطبيعة. فلما كان الواقع (المادة والزمان والمكان)ملازماً للزمان فهو متغير يقيناً،وهذا التغيير والصيرورة والتكامل واقعي، وكذا تحول الطبيعة فهو واقعي أيضاً. وينعكس هذا التحول الواقعي في عقولنا فيظهر بشكل قانون تحول الطبيعة". إلى أن يقول: "إن هذا القانون يرجع إلى حركة (أو تغيير)الأشياء الواقعية، وإلى حركة الحقائق (صور الواقع)في الفكر".

ويقول في الصفحة (٤٨): "دقّقوا في هذين المفهومين ولا يختلط عليكم أمرهما فإذا كان الحديث عن الديالكتيك في الطبيعة فالمقصود هو واقع الديالكتيك وهو التأثير المتبادل بين أجزاء الطبيعة وتحولها دون أن يكون لذلك علاقة بكيفية التفكير البشري، وإذا كان الحديث عن الأسلوب الديالكتيكي فالمقصود هو صورة من واقع الديالكتيك في مخنا والمشابه للواقع، وهذه هي طريقة استدلالنا".

الجواب:- أن كلام العلماء الماديين هذا يشمل قسمين:

القسم الأول: وهو يتضمن كون الطبيعة الخارجية في تغير وتحول وتكامل وأن السكون والثبات لا وجود لهما في الطبيعة الخارجية، وإن أجزاء هذه الطبيعة المتغيرة المتكاملة مرتبطة ببعضها وتتبادل التأثير.

وهذا القسم صحيح يؤيده الفلاسفة الإلهيون. وليس هذا الأصل أمراً جديداً، وباعتراف الماديين أنفسهم فإن أصل الحركة والتغيير قد أعلن لأول مرة على يد هرقليطوس في القرن السادس قبل الميلاد. أما أصل التأثير والارتباط بين أجزاء الطبيعة فقد أعلن لأول مرة على يد أفلاطون وأرسطو.

وقد أحدث الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألهين - منذ ما يقرب من ثلاثة قرون ونصف- تحولاً عظيماً في الفلسفة وبيّن أصل التكامل في الطبيعة بشكل رائع لم يسبق له مثيل، وأثبت -حسب المعايير الفلسفية- أن كل أجزاء الطبيعة إنما هي أشكال وألوان خاصة من الحركة، أما السكون والثبات فهو مخالف للمقتضى ذات الطبيعة، ولهذا فالماهيات متحركة دائماً ولا يمكن أن نفرض شيئاً واحداً ثابتاً فل لحظتين.

وقد توصّل علماء أوربا في القرون الحديثة- ولا سيما في القرن التاسع عشر- إلى القوانين الخاصة للتكامل في النباتات والموجودات الحية الأخرى وذلك عن طريق المحاولات التجربية والتجسس العلمي، وبيّن "لامارك" و "دارون" فرضية التكامل التدريجي في الموجودات الحية وصاغاها في قوانين محددة.

وعلى الإجمال فإن الدراسات الفلسفية من ناحية والمحاولات العلمية من ناحية أخرى في موضوع الحركة قد منحت الإنسان هذه النتيجة في كيفية دراسة الأشياء وكشف حقيقتها. وتتلخص هذه النتيجة في أنه لا ينبغي دراسة الأشياء وهي ساكنة جامدة. أي إذا كانت لدينا صورة لحادثة طبيعية في حالة خاصة فلا ينبغي لنا أن نتصور ذلك كافياً بالنسبة إلى تلك الحادثة دائماً، لأن ذلك الشيء أو تلك الحادثة الطبيعية تتغير وتتكامل على امتداد الزمن، وتصورنا السابق صحيح ولكنه بالنسبة إلى تلك الحادثة الطبيعية وفي تلك الحال فقط؛ وأما بالنسبة إلى

الحالات الأخرى فنحن بحاجة إلى تصورات منفصلة، ومن هذه الجهة فإن المصداق لكل تصور من تصوراتنا الذهنية المتعددة إنما هو إحدى الحالات المتعاقبة لتلك الحادثة. وفي مقام التشبيه نستطيع أن نشبّه جهاز الإدراك بجهاز التصوير الذي يلتقط صور متعددة لطفل يتكامل تدريجياً، فمن الواضح أن كل صورة منطبعة على صفحة الورق تحكي الطفل في لحظة معينة من الزمن وفي مرحلة محددة من مراحل التكامل، وهي - بالنسبة إلى تلك الحال - صادقة دائماً ومنطبقة عليها، ولكنها ليست منطبقة على حالات الطفل الأخرى التي تغيرت، وإذا أردنا أن نبين حالات الطفل الأخرى فنحن بحاجة إلى صور متعددة أخرى.

وكما قلنا سابقاً فإن هذا القسم من التكامل - المتعلق بتكامل الواقع - هو مورد تأييد الفلاسفة الإلهيين - السابقين منهم واللاحقين - ونتيجته دراسة الطبيعة بنحو خاص شرحناه قبل قليل.

القسم الثاني: وليس هذا القسم إلا نتيجة خاصة قد استنبطها أتباع المادية الديالكتيكية - وفق سليقتهم - من القسم الأول المتعلق بكيفية دراسة الطبيعة. ويتضمن هذا القسم إن المفاهيم التي يملكها الإنسان عن الطبيعة لا تكون حقيقية ولا منطبقة على الواقع إلا عندما تناظر الطبيعة الواقعية، ولما كانت الواقعيات الطبيعية في تغير وتكامل مستمرين - حسب أصل التغيير - وهي تتبادل التأثير -حسب أصل التأثير المتبادل - فإنه إذا أردنا أن تكون التصورات الذهنية حقيقية ومطابقة للواقع فلابد أن تكون لها نفس تلك الخواص، أي لابد أن تكون متحولة متكاملة ومؤثرة في بعضها.

وينسب أصحاب المادية الديالكتيكية هذا القسم أيضاً إلى العالم اليوناني القديم هراقليطوس.

وبعد أن ينقل الدكتور الآراني في الصفحة (٤٩)من الكراسة المذكورة سابقاً الجملة المعروفة عن هرقليطوس: "لا يمكن الدخول في نهر واحد مرتين" يقول الآراني: "لقد التفت هرقليطوس إلى تأثير مفهوم الجريان في مفهوم النهر".

ولكن الحقيقة أن الحكماء اليونانيين القدامى وحكماء المرحلة الإسلامية وحكماء أوربا الحديثة لا يوافقون الماديين الديالكتيكيين في هذا الموضوع. ومن بين علماء أوربا الحديثة يذكر هيجل فقط باعتباره معتقداً بهذا الأمر (عاش هيجل في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر)، ومن بين علماء المرحلة الإسلامية يذكر المحقق جلال الدين الدواني(في القرن العاشر الهجري)الذي كانت له عقيدة خاصة في باب العلم وهي تؤدي إلى هذه النتيجة.

وفي هذه النقطة يكمن الخطأ الأساسي للمادية الديالكتيكية.

ويظن هؤلاء السادة أن المفهوم لا يكون حقيقياً ولا مطابقاً للواقع إلا إذا كانت له خاصة مصداقه، ولما كانت المصاديق الخارجية متصفة بخاصة التكامل والتأثير المتبادل، إذن لا بد أن تتصف المفاهيم الذهنية بهاتين الخاصتين أيضاً، وإلا لم تكن مطابقة للواقع، وفاتهم أننا إذا اشترطنا أن يتصف المفهوم بخواص مصداقه فلا بد أن يتصف بكل خواصه، وحينئذ لا يصبح هذا مفهوم للشيء الخارجي وإنما يكون بنفسه واقعاً منفصلاً وفي عرض ذلك الشيء الخارجي وسائر واقعيات الطبيعة.

ومن له إلمام بالفلسفة والمنطق القديمين- اللذين يتهمهما هؤلاء بالجمود والتحجر- يعلم أن هناك شبهة معروفة تذكر في "موضوع الوجود الذهني" الذي هو من أكثر المسائل تعقيداً وغموضاً، والأساس واحد في تلك الشبهة وفي هذا الخطأ الذي تورّط فيه الماديون الديالكتيكيون في موضوع الحقيقة. وتتلخص

هذه الشبهة فيما يأتي: إذا وجدت ماهية المعلوم بعينها في الذهن. أي إذا كان المفهوم الذهني حقيقياً ومطابقاً للواقع فلابد عندئذ أن تصبح التصورات الذهنية مصداقاً لماهية المعلوم، ولابد عندئذ أن تكون للتصورات خواص وآثار سائر المصاديق. مثلاً إذا تصورنا جوهراً من الجواهر أو كمّاً من الكميات أو كيفاً من الكيفيات الجسمانية فلابد أن يكون تصورنا بذاته مصداقاً "للجوهر" أو "للكم" أو "للكيف" الجسماني، وحينئذ لابد أن تكون لتصورنا -هذا- خواص وآثار هذه المصاديق، والحال أننا نعلم أن تصوراتنا ذات كيفيات نفسانية وهي مصاديق لمقولة الكيف وهي تتمتع بآثار الكيف النفساني.

وأجاب الفلاسفة عن هذه الشبهة بأجوبة متعددة، وأفضل جواب هو ما أجاب به صدر المتألهين وقد أصبح مورد قبول الفلاسفة المتأخرين عنه .

ونحن نشير إلى أصل نظرية هذا الفيلسوف الكبير ونحذف مقدماتها وأدلتها، لأن تفصيل ذلك يحتاج إلى مقدمات وشرح اصطلاحات، وهو تطويل لا يناسب هذه المقالة. ونحن نهدف إلى الإشارة إلى أحد أخطاء المادية الديالكتيكية فنقول:

إن المفاهيم هي عين ماهية المعلوم (وذلك بالحمل الأولي الذاتي)من ناحية، ولكنها من ناحية أخرى ليست عينها، أي أنها ليست مصداق ماهية المعلوم (بالحمل الشايع الصناعي)، ولهذا لا تكون لها خواص وآثار المعلوم، ومن هذه الجهة فإذا تصورنا شيئاً ذا كمية أو ذا كيفية أو ذا حركة ففي نفس الوقت الذي يطابق فيه تصورنا الخارج فإنه ليس له آثار وخواص ذلك الشيء الخارجي، أي أن تصورنا أو مفهومنا لن يكون ذا كمية ولا كيفية ولا حركة.

وبهذه الإشارة المختصرة عرف قراؤنا المطلعون على الفلسفة جذور هذا الخطأ وعرفوا لحمة وسدى هذا المنطق "الديناميكي!!" الذي طالما هاجم المنطق

القديم الجامد "الإستاتيكي"، وتبين لهم أن جذور هذا المنطق المتحرك ليس إلا خطأ كبيراً نسجوه طيلة قرون عديدة.

الطريق الثالث:

إن السبيل الوحيدة لمعرفة الشيء معرفة حقيقية هي عبارة عن فضح علاقات ذلك الشيء بسائر الأشياء. وقد وقع المنطق القديم في الخطأ عندما تخيل أن طريقة المعرفة هي في تعيين "الحدّ والرسم" وفي بيان "الجنس والفصل". أما في المنطق الديالكتيكي فطريقة المعرفة الحقيقية لأي شيء تنحصر في "تعيين علاقات ذلك الشيء بسائر الأشياء" (أعم من كونها أشياء ماضية أو معاصرة)، وهذا يعني أننا نكتشف تاريخه الماضي ووضعه الحاضر في الوقت الذي هو واقع تحت تأثير الأجزاء المجاورة له (المزامنة له)، ولما كانت للشيء علاقات لا نهاية لها بسائر الأمور، إذن فالمعرفة الحقيقية تطوي مراحل تدريجية وهي تخطو نحو الأكمل كلما اكتشفت علاقات أكثر. وكل واحدة من هذه المراحل تعتبر حقيقية بالنسبة إلى المرحلة السابقة عليها، ولكنها مخطئة بالنسبة إلى المرحلة التي تأتي بعدها.

فالحقيقة إذن ليس لها معنى إلا بمعنى الشيء "كثير المطابقة"، والخطأ بمعنى الشيء "كثير المغايرة". إذن فالحقيقة- التي تعني المعرفة الحقيقية- دائماً متحولة ومتكاملة.

الجواب:سوف نبين في المقالة الخامسة طريقة المعرفة الحقيقية، ونستعرض خلال ذلك أقوال الماديين في هذا الشأن. ولا نتعرض في هذا المجال إلا لما يخص موضوعنا فنقول: لنفرض أن طريقة المعرفة الحقيقية تعني تحديد علاقات أي شيء بسائر الأشياء، ولنفرض أيضاً أن علاقات أي شيء بسائر الأشياء لا نهاية لها فإن ذلك لا يثبت لنا ما يدعيه الماديون الديالكتيكيون، لأن ما يدعيه

الماديون الديالكتيكيون يتلخص في أن الحقيقة تبقى دائماً غير معيّنة وهي تتصف بالتغيير التكاملي. والحال أن الكلام الماضي ينتج أن المعرفة الحقيقية عبارة عن اكتشاف مجموعة العلاقات اللانهائية لشيء ما بسائر الأشياء. ومن الواضح أن كل اكتشاف لعلاقة ما هو بنفسه حقيقة تستقرّ في أذهاننا، واكتشاف علاقة أخرى هو حقيقة أخرى، لا أنّ الاكتشاف الأول قد تغيّر وتكامل. وبعبارة أوضح فإن المعرفة تعني الاطلاع على الحالات المتعددة للشيء الواحد، ومن الواضح أنه من الممكن أن يكون اطلاع شخص على شيء ما محدوداً ثم تضاف إليه معارف أخرى فتتسع معلوماته حول ذلك الشيء.

ونحن قد بينا سابقاً أن التوسع التدريجي في المعلومات لا علاقة له أبداً بموضوع تكامل الحقيقة وتغيرها .

الطريق **الرابع**-:

إن نظرة إجمالية إلى تاريخ العلوم ستثبت لنا أن العلوم في حالة تحول وتكامل، ولا يوجد علم واحد باقياً على حالة واحدة وإنما هو يتكامل تدريجياً. ونحن نعلم أن القوانين العلمية التي تعتمد عليها الإنسانية اليوم تختلف عن القوانين العلمية التي كانت موجودة قبل ألف عام والمنطق الشائع هذا اليوم غير ذلك المنطق الذي كان قبل ألف عام. وفلسفة هذا اليوم تختلف عن فلسفة ما قبل ألف عام.

ألم تكن فلسفة ومنطق وعلوم ما قبل ألف عام حقيقية؟

بلى ولكن منطق وفلسفة وعلوم هذا اليوم قد ارتفعت درجة حقيقيتها فأصبحت أكثر تكاملاً. إذن فالعلوم التي لا شك في كونها حقيقية إنما هي متكاملة ومتحولة.

وقد أجبنا على هذه المغالطة في مقدمة هذه المقالة وقلنا أن للفلسفة والمنطق وسائر العلوم لونين من التكامل، وكلاهما لا علاقة له أصلاً بتكامل الحقيقة وتغيرها الذي يدعيه الماديون. ولسنا بحاجة هنا إلى تكرار ما قلناه.

ويحدث الماديون ضجيجاً في مسألة تكامل المفاهيم الحقيقية التي أدرك القارئ مدى سخفها فيقولون أن تكامل المفاهيم هو عامل الرقي والتوسع في العلوم، ولكنه قد اتضح لحد الآن- وحسب ما قالوه- أنه لا علاقة إطلاقاً لرقي العلوم وتكاملها بالفرض الموهوم للماديين في باب تكامل الحقيقة، بل أساس الرقي والتكامل في العلوم إنما هو شيء آخر تعرّضنا له في مقدمة هذه المقالة.

اجتماع الصحيح والغلط، الحقيقة والخطأ :

لقد نبّهنا أكثر من مرة على أن المثاليين والسفسطائيين ينكرون قيمة المعلومات كلّية، ويزعمون أن كل الإدراكات والعلوم البشرية هباء من حيث كشفها عن الواقع، وهي مخطئة في هذا المجال، وهم يذكرون بعض الأخطاء الواقعة في بعض الموارد المسلمة (نظير الأمثلة المذكورة في متن المقالة)دليلاً على أن الإدراكات غير حقيقية في سائر الموارد، وبعبارة أخرى فهم ينكرون حصول العلم الحقيقي (المطابق للواقع).

أما الفلاسفة فهم يقبلون مجموعة من الإدراكات على أساس أنها حقائق مسلمة (بديهيات)ويقولون أنه يمكن كسب العلم الحقيقي (المطابق للواقع)إذا استطعنا أن نجعل الفكر يسير بشكل صحيح، وبهذا أيضاً يمكن إبعاد الفكر عن الخطأ (في الجملة). ووقوع الخطأ في الجملة لا يصلح لأن يكون دليلاً على أن جميع المعلومات مخطئة.

ولكن المادية الديالكتيكية بدأت أخيراً بنغمة جديدة تدّعي فيها أنه لا اختلاف أبداً بين الصحيح والغلط ، ولا بين الحقيقة والخطأ وإنما يمكن لهذين

أن يجتمعا ويتحدا. فمن الممكن أن يكون شيء واحد صحيحاً وغلطاً في نفس الوقت، وحقيقة وخطأ في الوقت نفسه، وصدقاً وكذباً أيضاً كذلك.

وبطلان هذه الدعوى إذا لم يكن أوضح من بطلان دعوى السفسطائيين فهو ليس أخفى منه، وذلك لأن هذا الادعاء مبني بصورة مباشرة على إنكار أصل "عدم التناقض"، وهذا الأصل (بمفهومه الفلسفي)من أكثر البديهيات ضرورة، وهو أكثر بديهية من "وجود العالم الخارجي" الذي ينكره المثاليون، وسوف نتعرض فيما بعد لكل الشبهات الطفولية التي أوردها الماديون على هذا الأصل. ومن الواضَح- حتى لطفلٍ لم يجتز المرحلة الابتدائية- إن كل حكم أو قضية أو جملة فهي إما أن تكون صادقة أو كاذبة، صحيحة أو غلطاً، ولا يوجد فرض ثالث. وحتى أصحاب هذا المسلك الذين يدعون أن الشيء الواحد صحيح وخطأ في نفس الوقت يضطرون أحياناً ليخرجوا على ادعائهم هذا ويقولوا أن الفرضية الفلانية فيها جزء آخر مخطئ.

وننقل هنا في البدء كلام الماديين في هذا المجال وهو حديث لا يترك القارئ دون ابتسامة، ونشير بعد ذلك إلى السبب في ظهور هذه النظرية عندهم:

يقول جورج بوليستر في كتابه "الأسس الأولية للفلسفة" ضمن بيانه للقانون الثالث من الديالكتيك (وهو قانون التضاد):

"إن الصحيح صحيح والغلط غلط من وجهة النظر الميتافيزيقية، والحال أنه ما أكثر ما حدث أن نقول: "المطر ينزل" ولما ينته كلامنا والمطر يتوقف عن النزول فجملتنا تلك كانت صحيحة في بدء الكلام وبعد ذلك وقبل أن ننتهي من الكلام تبدلت إلى الخطأ، وتوضح لنا العلوم نماذج عديدة من هذا القبيل، فالقوانين التي كانت تعرف بعنوان أنها حقيقية لأعوام مديدة قد تحولت إلى خطأ في وقت واحد بفضل التقدم العلمي".

ويقول الدكتور الآراني في الصفحة (٥٢)في تذييله لموضوع "أصل نفوذ الضدين":

"إن الفكر غير المتمرس لا يستطيع أن يدرك بسهولة كيف تتحد الحركة والسكون، الوجود والعدم، الجسمي والروحي، الغلط والصحيح، وغيرها، ولكن شيئاً من التمرين والالتفات إلى الأشخاص الذين يميلون إلى أتباع الديالكتيك كاف ليرفع هذا الإشكال. فمثلاً أنتم تعلمون أن السكون هو عبارة عن حركة مقدار سرعتها صفر، أي أنه حالة خاصة من الحركة. وكل شيء هو في حالة الصيرورة ولما كان في حالة الصيرورة فهو إذن ذلك الشيء، ولما لم يصر بعد فهو ليس بذلك الشيء، أي أنه بفضل الدقة في "تحول وتكامل وصيرورة" الأشياء يمكن الجمع بين الوجود والعدم في مكان واحد. وكذا نستطيع القضاء على التضاد بين الروحي والجسمي بهذا النحو وهو أن تقول: إن الخواص الروحية هي فئة معينة من خواص المادة. وقد بيّنا في موضوع الحقيقة النسبية كيفية الجمع بين الصحيح والغلط وقلنا: مثلاً أن ميكانيك نيوتن هي صحيحة وغلط في نفس الوقت، صحيحة لأننا قد حصلنا منها نتائج عملية صحيحة ليست صحتها موضع شك، وغلط لأن سرعة الجهاز لم تؤخذ بعين الاعتبار في القوانين".

ويقول في الصفحة (٢٧)في موضوع الحقيقة النسبية:

"في الحياة العادية يفرض الصحيح والغلط متضادين تماماً ويجعل أحدهما في مقابل الآخر فيقال أن الشيء الواحد إما أن يكون صحيحاً أو غلطاً وليس لهما شق ثالث، والحال أن المذهب الديالكتيكي يقول أنه في كل مرحلة من مراحل المعرفة يكون أحد الأجزاء صحيحاً والآخر غلطاً" .

ويقول في الصفحة (٢٨):

"كنا نقول في القرن الماضي أن الذرة هي الجزء الذي لا يتجزأ، وهي آخر حد لتجزئة المادة. وهذا الادعاء صحيح وغلط، صحيح لأنه قد بنيت على أساسه أعمدة الصناعة الكيميائية العظيمة فكيف يمكن القول بأن هذا الفرض غلط، ولكنه في نفس الوقت الذي يكون فيه حقيقة فهو غلط أيضاً لأنه توجد في ذلك الشيء المسمى بالذرة أجزاء أخرى هي الإلكترون والبوزيترون والنيوترون وغيرها".

وهذه الأقوال فاقدة للقيمة والاعتبار إلى الحد الذي لا يحسن الالتفات إليها، وحقاً أنه لمن المخجل. بعد مرور آلاف السنين من العذاب وبعد تلك الجهود الضخمة التي أنفقتها البشرية في سبيل العلم والفلسفة فحققت انتصارات رائعة في هذا المضمار بحيث أوصلتنا إلى هذا الأفق الرفيع ثم تظهر جماعة باسم العلم والفلسفة تخلط بين الرطب واليابس بهذا النحو وتقول- بمنتهى الوقاحة- عن خيالاتها الفجّة هذه بأنها أرفع الأفكار الفلسفية.

وهذه الأقوال لا أساس لها إلى الحد الذي نلاحظهم -هم أنفسهم-أحياناً يقولون أن جزءاً من هذه الفرضيات صحيح والجزء الآخر غلط، كما لو أنهم قد تخيلوا أن الناس ينكرون إمكانية أن يكون أحد الأجزاء صحيحاً وجزء آخر غلطاً- لا يتلاءم مع الأمثلة التي يذكرونها. ففي المثال الذي ذكره جورج بوليستر (المطر ينزل)، أي جزء منه صحيح وأي جزء غلط؟ وفي مثال الذرة الذي كان شائعاً في القرن التاسع عشر وهو أن الذرة غير قابلة للتجزئة، أيّ جزء منه صحيح وأي جزء غلط؟

الطريق المسدود أو ملاحظة مهمة مفيدة:

لعل القارئ الكريم يسأل نفسه: ما هو الشيء الذي حمل أتباع المادية الديالكتيكية على إعلان نظريات في باب الحقيقة والخطأ من قبيل نظرية تغيّر

وتكامل المفاهيم ونظرية اجتماع الصحيح والغلط وأمثالهما، والحال أن بطلان هذه النظريات واضح بأدنى تأمل.

ولكنه ينبغي لنا أن نعلم أن المادية الديالكتيكية قد أصبحت في وضع- بالنظر إلى أسسها الأولية- بحيث إذا لم تقبل هاتين النظريتين (وهما أن المفاهيم متغيرة وأن الصحيح والغلط يمكن أن يجتمعا)فإنها ستواجه طريقاً مسدوداً لا يمكن الخروج منه، وذلك لأن الأساس الأول لهذه الفلسفة هو أصالة المادة على الإطلاق (المادية)ونفي ما وراء الطبيعة تماماً.

والأصل الثاني لهذه الفلسفة هو اليقين (الدجماتية)فلكي تستنتج هذه الفلسفة من بحوثها نتيجة يقينية قطعية لنفي ما وراء الطبيعة فقد قامت - في مورد هذا الأصل- باقتفاء أثر الفلسفة النظرية العقلية، وهذا مخالف لنظام الفلسفة الحسيّة التي تتوقف عن إظهار الجزم واليقين المطلق، فرفعت الديالكتيكية شعار الجزم واليقين.

أما الأصل الثالث لهذه الفلسفة فهو أصالة الحس والتجربة (الأميرية). فالمادية الديالكتيكية تنكر المنطق العقلي الذي يعتمد عليه الفلاسفة العقليون، وهي لا تستطيع أن تقبل عقائد الفلاسفة العقليين في باب الروح وكيفية ظهور العلم والإدراكات (البديهيات العقلية الأولية)التي يقول عنها الفلاسفة العقليون أن لها قيمة يقينية ثابتة وأنه لا يمكن أن تكون هناك مواضيع يقينية إلا إذا كانت معتمدة على البديهيات العقلية الأولية، وتزعم الديالكتيكية أن المنطق الوحيد القابل للاعتماد عليه هو المنطق التجربي.

وتقتفي المادية الديالكتيكية في هذا الأصل (على عكس مما فعلت في الأصل الثاني)أثر الفلاسفة الحسيين مع تفاوت بينهما يتلخص في أن الفلاسفة الحسيين يتخذون الجانب الإيجابي من الحس والتجربة فقط دليلاً، وليس

الجانب السلبي، ولهذا فهم يعتبرون مسائل ما وراء الطبيعة - التي هي وراء الحس والتجربة- أمراً خارجاً عن موضوع دراساتهم، أما المادية الديالكتيكية فهي تعتمد على الحس من حيث الجانب الإيجابي والجانب السلبي وتقول كل ما هو محسوس فهو صادق وكل ما هو غير محسوس فهو كاذب، ولهذا فإن معيارها ومقياسها لنفي وإثبات أي شيء (وحتى ما وراء الطبيعة)هو العلوم الطبيعية الحديثة المعتمدة على الحس والتجربة.

وتعتبر هذه الأسس الثلاثة (أصالة المادة- أصالة اليقين - أصالة الحس)هي الأصول الأولية للمادة الديالكتيكية.

ومجرد اعتراف المادية الديالكتيكية بهذه الأصول الثلاثة "مجتمعة" فإنها تقع في حيرة عظيمة وتلاقي طريقاً مسدوداً، لأنه :

إذا قبلت "البديهيات العقلية" كالفلسفة العقلية واتخذت لنفسها طابعاً ميتافيزيقياً فإنه علاوة على أن هذا يتنافى مع نظرياتها الخاصة في باب الروح والخواص الروحية، فهو يفقدها الأصل الثالث من أصولها (وهو أصالة الحس)، وفي النتيجة فإنها لا تستطيع حينئذ أن تنكر أدلة الإلهيين الفلسفية والنظرية بعذر أنه " لا يوجد في العلوم الحسية ما يؤيد هذه الأقوال".

وإذا اعتمدت على مساءل العلوم الحسية مثل المذاهب الحسية وقالت بنفس القيمة التي ينسبها كل العلماء - ومن جملتهم الحسيون - إلى العلوم الحسية (وهي القيمة الاحتمالية والظنية)فإنها تكون قد فقدت الأصل الثاني (وهو أصل الجزم واليقين)، وتصبح النتيجة أنها لا تستطيع أن تبدي رأياً قاطعاً يقينياً في المسائل الفلسفية، فهي مثلاً لا تستطيع أن تفتي - يقيناً - أنه لا يوجد شيء غير المادة وخواصها (المادة = الوجود).

وإذا أرادت أن تنسب القيمة التي يضيفها الفلاسفة العقليون والميتافيزيقيون على البديهيات العقلية (وهي القيمة اليقينية التي ترفض التخلف)-إذا أرادت أن تنسب هذه القيمة إلى الفرضيات ومسائل العلوم الحسية فماذا تصنع حينئذ بتجديد النظر واكتشاف الخلاف في هذه المجالات؟

وخُيّل إليها أنه يمكن التخلص من هذا الطريق المسدود وذلك بأن تضفي القيمة اليقينية على المواضيع التجربية وفرضيات العلوم الطبيعية، وأن تفسر تجديد النظر واكتشاف الأخطاء عن طريق "تغير الحقيقة" و "إمكان اجتماع الصحيح والغلط" وذلك بأن تقول لا منافاة بين الحقيقة والخطأ، بين الصحيح والغلط، بين الصدق والكذب. فالقانون العلمي الذي أفرزه القرن الماضي صحيح، والقانون العلمي لهذا القرن - المخالف للقانون الأول - صحيح أيضاً، لأن الحقيقة تتغير كل يوم، ولهذا يكون قولهم في القرن الماضي أن الذرة بسيطة لا تقبل التجزئة صحيحاً، ويكون قولنا اليوم أن الذرة ليست بسيطة وإنما هي مركبة من أجزاء كثيرة صحيحاً أيضاً، وكل واحد من هذين حقيقة قد تغيرت وتكاملت.

ومن المؤكد أن هناك مجموعة من الأخطاء الفلسفية الأخرى قد تورّط فيها هؤلاء السادة وأدّت بهم إلى صياغة فرضية تكامل الحقيقة وفرضية إمكان اجتماع الحقيقة والخطأ، ولكننا لا نشك في أن الورطة في هذا الطريق المسدود والبحث عن سبيل للفرار منه لهما دخل كبير في هذا المضمار.

وكما يظهر من كلمات الماديين دائماً فإنهم يأخذون إعطاء النتيجة العملية دليلاً على صحة وقيمة النظرية أو الفرضية، وحينئذ يقولون إذا وجد لدينا قانونان علميان يخالف أحدهما الآخر وقد أنتجنا عملياً نتائج إيجابية فإن كلا منهما حقيقة.

وقد أوضحنا في مقدمة هذه المقالة أن إعطاء النتيجة العملية لا يصلح ليكون دليلاً على صحة وقيمة أية نظرية أو فرضية، وبيّنا - ضمناً - أنه لا يوجد عالم واحد يعتبر النتيجة العملية دليلاً على القيمة النظرية ولا نرى أنفسنا هنا بحاجة إلى تكرار ذلك.

سوء الحظ لحق المادية بيد الديالكتيك:

لقد وجّه هذا الإشكال إلى المادية الديالكتيكية لأنها تفتقد في مسيرها الطريق المعين، ففي مكان ما تعلن أنها لا تعتمد إلا على ما يقتضيه الحس وتثبته التجربة فقط، ومن هذه الناحية فهي تقتفي أثر الفلسفة الحسية. وفي مكان آخر تتجاوز قيم الفلسفة الحسية وتقتحم عالم الفلسفة الأولى "الميتافيزيقية" الخارجة عن منطقة نفوذ الحس والداخلة في الجوانب العقلية والنظرية، وتتخذ لنفسها مظهراً "ميتافيزيقياً" وتثبت وتنفي أموراً عقلية ونظرية صرفة.

وفي المجالات لتي تريد فيها نتيجة يقينية فهي تعلن شعار اليقين وتدعي لنفسها الأسلوب اليقيني "الدجماتية"، وفي مجال آخر حيث تحاول تعيين قيمة المعلومات فإنها تقول بالحقيقة النسبية وتصبح مذهباً مشككاً.

وينتج من هذا التذبذب الفلسفي أنها عندما تتورط بالطريق المسدود في مقام تفسير تجديد النظر واكتشاف الأخطاء في المسائل العلمية فإنها تخترع نظرية "تغير الحقيقة" و "إمكان اجتماع الحقيقة والخطأ" وتصبح عندئذ من السوفسطائيين.

والقارئ الكريم يعلم أنه قد كان للمادية مسير معين قبل أن تقع في يد كارل ماركس وانجلز فيصوغا منها المنطق الديالكتيكي، وكان من الممكن أن تتصف بأي شيء إلا الشك والسفسطة، والمنطق الديالكتيكي هو الذي جرّ هذا

الحظ الشيء على المادية "المسكينة"، وحسب المثل المعروف فإنه أراد أن يصلح حاجبها ولكنه جرّ على عينها العمى.

لما كانت إدراكاتنا الحسية من الخواص التي توجدها المادة الخارجية، ونحن نعلم أن المادة الخارجية متحولة ومتكاملة وأجزاؤها جميعاً تتبادل فيما بينها ويولد نتيجة للتفاعل المتبادل بين الطرفين أثر نطلق عليه اسم التركيب "سنتز"، إذن لا يوجد لدينا واقع مطلق، ولو فرضنا وجوده لما أمكن أن يرد الحواس بشكله الواقعي دون أن يمسه تغيير، وعلى هذا فلا يكون لدينا صواب مطلق كما أنه ليس عندنا خطأ مطلق، بل يوجد لدينا صواب وخطأ نسبيان، إذن كل حاسة فهي تدرك وتقوم بعملها مقيدة بالبيئة المحيطة بها من زمانية ومكانية، يكون إدراكها صحيحاً في تلك الحدود، أي أن المحسوس يوجد في حواسنا بتلك الصورة التي هو عليها، وإن أمكن أن يكون ذلك الإدراك خطأ عند فرض تغيير تلك البيئة الزمانية والمكانية، وفي ظل هذا القرض الجديد سوف يصبح فكر وإدراك آخر هو الصحيح. وكذلك كلما كانت مواجهة الحاسة لأجزاء المادة المحسوسة أكثر وكانت الظروف الزمانية والمكانية أوفق فإن إدراكنا سيكون أكثر صحة وصواباً, فالصواب إذن يعني كثير المطابقة والخطأ يعني كثير المغايرة فمثلاُ نحن نرى الجسم أصغر مما هو عليه إذا نظرنا إليه من بعد، وهو- في الحقيقة- صغير أيضاً، أي أن المادة مقترنة بالظروف الزمانية والمكانية قد أوجدت في حواسنا هذه الصورة الصغيرة، أما إذا اقترب هذا الجسم نحونا فإنه يرى أكبر لتغيّر تلك الظروف، وإن كان هذا الجسم يتمتع- في الحقيقة- بحجم واقعي متحول ولكن لن يحيط به إدراكنا بذلك الحجم الواقعي لأن كل الأجزاء والظروف غير المحدودة والمتحولة المادية دخيلة فيه، إذن لا يمكن أن يحلّ كل العالم- بالإضافة إلى العين- في عيوننا.

ومن هنا نستطيع أن نحتمل كون حواس سائر الأحياء مخالفة لحواسنا كما تشير إليه بعض التجارب التي أجريت على قسم منها.

وكذا نحتمل أننا لو كنا نعيش على أرض غير هذه الأرض كانت مختلفة عن هذه البديهيات، فمثلاً تكون نتيجة (٢×٢)هي (٣)بينما هي تساوي عندنا (٤). وأحياناً تبدو لأعيننا الأربعة وكأنها تساوي (١)، كما لو شاهدنا أمامنا أربعة أشياء وهي واقفة على خط مستقيم وهي مرتبة بحيث يكون كل واحد منها خلف الآخر.

وما قلناه في مورد الحس يمكن تسريته إلى الفكر. وبهذا فقد اتضحت هذه النتائج :

١-إن الحقيقة غير الواقع.

٢- ليس لدينا صحيح مطلق ولا خطأ مطلق، وإنما الصحيح هو المنسجم بشكل أكبر مع أجزاء المادة، والخطأ هو الذي بعكس ذلك.

٣- كل ما فرضناه حقيقة فهو فرضية قابلة للتغيير ويحكمها التحول والتكامل العام، وسوف تخلي هذه الفرضية مكانها يوماً لفرضية أخرى أكمل منها. ولهذا فنحن لابد أن نعتذر من البديهيات الست التي جاء بها المنطق القديم وإن نعتنق المنطق الديالكتيكي الذي شيدت أسسه على التحول والتكامل العام لواقع المادة.

إشكال

هذه خلاصة لرأي علماء المادية التحولية. وقد أوردنا عليه في المقالة الماضية إشكالين (هما: ١-يلزم منه المثالية ٢-عدم انطباق خواص المادة على الإدراك)، وهنا إشكال ثالث وهو أن النتيجة التي تستخلص من هذا الكلام لا تنسجم مع الكلام نفسه، وذلك لأن النتيجة الثانية (وهي أننا لا نملك شيئاً صحيحاً

بصفة مطلقة وليس لدينا خطأ بشكل مطلق)قد أخذت على أنها صحيحة بشكل مطلق، وإذا أخذناها على أساس أنها صحيحة بشكل نسبي لثبت بذلك وجود الصحيح المطلق.

وكذا النتيجة الثالثة (وهي أننا لا نملك فكراً بديهياً-أو أننا ليس لدينا علم ثابت غير متغير)فإنها قد أخذت بعنوان أنها فكر ثابت وغير متغير، وإلا لو أخذناها على أساس أنها متغيرة للزم منها وجود العلم ثابت غير المتغير، لأنه في هذه الحال تتغير هذه القضية (ليس لدينا فكر ثابت)إلى قضية ثابتة غير متغيرة.

جواب هذا الإشكال حسب أسس الفلسفة الميتافيزيقية

نحن نلاحظ في الأمور الخارجية نسبة أو حالة نسميها بالمطابقة أو عدم المطابقة، من قبيل أن المتر الواحد من الطول مطابق للمتر الواحد من الطول، ولكن هذه الحالة غير موجودة بين المتر من الطول والنقطة الهندسية التي ليس لها امتداد. ونلاحظ أن مثل هذه الحالة موجود في الأفكار والإدراكات، مثل القضية القائلة: "الأربعة أكبر من الثلاثة" فإنها تنسجم مع الخارج المادي، أما القضية القائلة: "الثلاثة أكبر من الأربعة" فهي لا تنسجم معه، ونحن نطلق على الفكر والإدراك بملاحظة هاتين الصفتين اسم الصواب والخطأ (أو ما يراد فهماً من ألفاظ).

وبهذا يتضح أن لتحقق الصواب والخطأ شروطاً أساسية ثلاثة:

١-النسبة والقياس.

٢-الوحدة بين المقيس والمقيس عليه.

٣-الحكم الذي يتضمن "أن هذا هو بنفسه ذاك".

فبالنسبة إلى الشرط الأول إذا كانت هناك صورة إدراكية قد لوحظت منفردة ولم تقس إلى أي شيء ولم يكن لدينا حكم، من قبيل الصورة التي يتصورها فرد من أفراد الإنسان ففي هذه الحال لن يتحقق الصواب ولا الخطأ.

أما بالنسبة إلى الشرط الثاني فإذا قسنا شيئاً إلى شيء لا يجانسه ولا يتحد معه كما لو قسنا القضية القائلة: "الأربعة أكبر من الثلاثة" إلى كيفية قطع الألماس للزجاج فإن الصواب والخطأ لن يتحققا أيضاً.

أما بالنسبة إلى الشرط الثالث فإذا أخذنا شيئين قابلين للمطابقة ولكننا لم نحكم بالمطابقة فإن الخطأ والصواب لن يتحققا أيضاً.

ويتبين من هذا الحديث أنه لا يوجد الخطأ في مرحلة الحس (ظهور الأثر الطبيعي في الحاسة)، وذلك لأنها لا تجمع تلك الشروط السابقة الذكر.

فالحاسة في الموجود الحي تتأثر نتيجة الاتصال الخاص بالجسم الخارجي ثم يرد شيء من الخواص الواقعية لذلك الجسم إلى هذه الحاسة، وبعد أن يقوم العضو الحساس بالتصرف حسب خواصه الطبيعية يظهر أثر هو بمنزلة مجموعة (وليس هو نفس المجموعة)مركبة من الواقع الخاص للجسم (وهو عين قولنا أن الحواس تظفر بماهية الخواص)والواقع الخاص للحاسة، وفي هذه الظاهرة لا يوجد أي حكم، ولهذا فإنه لا وجود للخطأ ولا الصواب، فمثلاً إذا صادفت العين -بصورة معينة- جسماً خارجياً فإن أشعة خاصة ترد إلى العين وتختلط بالخواص الهندسية والفيزيائية للعين وتستقر في النقطة الصفراء، ومن الواضح أنه لا يوجد في هذه المرحلة صواب ولا خطأ.

وبعد ذلك- في المرحلة الثانية- فإن قوة أخرى ستدرك هذه الظاهرة المادية، وهي تدركها بنفس النحو الذي استقرت به وبنفس الخواص الهندسية والفيزيائية، وهي تصدر أحكاماً بعدد النسب التي تربط بين أجزائها، وتتعلق هذه

الأحكام بالكبر والصغر، بالحركة والسكون، ففي المثال السابق تكون الأشعة المستقرة في النقطة الصفراء ذات أجزاء، وكل جزء له لون خاص وشكل هندسي معين ونسب محددة من قبيل الكبر والصغر والقرب والبعد والجهة والحركة، فتدرك هذه وتصدر أحكاماً بعدد التركيبات التي تم إدراكها، فيقال: "هذا الجزء أكبر من ذلك الجزء" و "هذه الجهة من الوجه أشد بياضاً" و "وتلك الحمرة بعيدة" و "وهذه المجموعة متحركة"......... وصحيح أن الحكم موجود في هذه المرحلة ولكنه لما لم فيها مقارنة ولا تطبيق فالصواب والخطأ أيضاً ليسا موجودين.

أما المرحلة الثالثة فلما كانت القوة الحاكمة فيها تدخل الميدان وتصدر الحكم فإنها تشاهد بين مدركاتها اختلافاً، وذلك لأن بعضها قد تصورتها حسب ما يحلو لها، أما البعض الآخر فقد ظهر حسب نظام خاص حيث يكون التصرف فيه خارجاً عن قدرتها، فمثلاً قد تشاهدون أحياناً ناراً وبعد هذا الإدراك تتصورون صفة الحرارة والإحراق دون أن يمكن التفكيك بينهما (وبهذا النحو يتم الإدراك فيما لو اشتركت عدة حواس ظاهرة في عملية الإدراك)، وأحياناً يدرك الإنسان نفس تلك النار ولكنه يستطيع بسهولة أن يفكّك بين تلك النار والحرارة والإحراق (وهذا يحصل في حالة التخيل المحض).

وهنا تجد القوة الحاكمة نفسها مضطرة لإصدار حكمها بأن هناك واقعاً خارجاً عن ذاتها (عن ذات المدرك)، وهذه المدركات قد حصلت نتيجة لتأثيرات ذلك الواقع، بل هي معرّفة له. ومن هنا يوجد جهاز تطبيق العلم على المعلوم والذهن على الخارج.

ونستنتج من هذا الحديث:

أولاً: لا يوجد خطأ في مرحلة النشاط الطبيعي لأعضاء الحس.

ثانياً: لا يوجد خطأ في مرحلة تحقق الإدراك الحسي.

ثالثاً: لا يوجد خطأ في مرحلة الحكم في نفس الإدراك الحسي قبل تطبيقه على الخارج.

وبهذا يتأكد لنا أن الخطأ واقع في مرحلة أدنى من تلك المراحل السابقة .

وهي مرحلة الإدراك والحكم التي تتم فيها المقارنة والتطبيق على الخارج.

الآن كيف نستطيع أن نتحقق من هذه الأخطاء؟

نرى من اللازم هنا أن نقدم بمقدمة:

أولاً:صحيح أن الحكم واحد من مدركاتنا ولكنه لم يأتنا من الخارج بشكل صورة وانطباع (أو انتزاع)،وبالتعبير الفلسفي فهو فعل خارجي سنخه سنخ العلم لأنه حاضر لدينا بوجوده التام، وهذا يعني أنه معلوم حضوري وليس معلوماً حصولياً لعدة أسباب:

١-لأننا أحياناً نتصور الحكم بشكل مفهومي ونضيفه إلى مجموع القضية وهو لا يؤمّن لنا كون القضية تامة (يحسن السكوت عليها)، وبالتعبير المنطقي فإنه يمكن جعل أية قضية حملية مقدّماً لقضية شرطية، وهذا العمل يفقد القضية الحملية تماميتها مع أن أصل القضية محفوظ.

٢-لأننا أحياناً نتصور الحكم والتصديق بشكل مستقل (أي بالمعنى الاسمي)ثم نجعله موضوعاً أو محمولاً لقضية أخرى كما لو قلنا "الحكم الكذائي صادق" وسيفقد الحكم تماميته في هذه الحال أيضاً.

٣-وقد نشاهد ما ينطبق عليه الحكم في الخارج (أي أننا نلتقط صورة)دون أن يكون معها تصديق ثم نضيف إليه الحكم من أنفسنا. إذن لابد من القول أن الحكم فعل خارجي تقوم به القوة الحاكمة وهو ينصب بواقعه على القضية، وحيث أن الحكم معلوم أيضاً، إذن لابد من القول بأنه معلوم بالعلم الحضوري.

ثانياً: لما كان كل مورد غير مستثنى من حكم النقيضين فلابد من القول أن أي خطأ لا يمكن أن يتحقق بدون صواب، أي إذا لم تنطبق قضية ما على أحد الموارد فإن قضية أخرى (وهي الطرف المقابل)ستكون منطبقة على ذلك المورد. إذن فكل خطأ له صواب.

وحينئذ نقول: كل قضية تشتمل على خطأ فإن أجزاءها هي الموضوع والمحمول والحكم (وإذا وجدت قضية بغير هذه الصورة فمرجعها إلى هذه)ولكن الحكم لا يمكن أن يكون خطأ لأنه فعل خارجي والفعل الخارجي لا يتصف بالخطأ كما قدمنا إذن لابد أن يكون الخطأ عائداً إلى أحد طرفي القضية (الموضوع - المحمول)، وطرف القضية أيضاً لا يمكن أن يعرضه الخطأ بما هو مفرد غير متصف بالحكم، إذن لابد أن ينحل هذا المفرد بالتجزئة إلى قضية أخرى لا يكون فيها الحكم موافقاً للحكم الموجود في القضية المفروضة ولا ينطبق عليه وإلا فإنه لم يكن في القضية الأصلية سوى الموضوع والمحمول والحكم وكما أوضحنا من قبل فإن كل واحد من هذه الثلاثة لا يمكن أن يكون خطأ، وكلما فرضنا أننا نتقدم في التحليل فإننا سنجد أمامنا موضوعاً ومحمولاً وحكماً وهي لا يمكن أن تخطئ.

فمثلاً إذا قلنا "اللص دخل الدار" وفرضنا أن هذا الكلام مخطئ، فهذا الخطأ يعود إلى واحد من طرفي القضية (أو إليهما معاً)وليس هو عائداً إلى الحكم، فأما أن يكون هناك شخص قد جاء ولكنه كان أخاً لنا ولم يكن لصاً ونحن قد أخطأنا وجعلنا اللص مكان الأخ، وأما أن يكون لصاً فعلاً ولكنه لم يدخل البيت وإنما مر على الباب ونحن تخيلنا أنه دخل البيت فجعلنا "دخل" مكان "مرّ على الباب"، (وأما أن نكون مخطئين في الاثنين)، وعلى أية حال فأما أن نكون قد

جعلنا غير الموضوع مكان الموضوع أو غير المحمول مكان المحمول أو قمنا بفعلهما معاً.

ففي صورة ما لو جعلنا غير الموضوع مكان الموضوع لابد أن نكون قد شاهدنا لوناً من العلاقة والوحدة بين غير الموضوع والموضوع المفروض ثم حكمنا بوحدتهما وتخيلنا أن هذا هو ذاك، مثلاً نحن عرفنا في المثال السابق اللص بقامة طويلة وشعر رأس كثيف وملابس سوداء وعرفنا الأخ أيضاً بهذه الأوصاف مضافاً إليها المشخصات الأخرى، وعندما قلنا "اللص دخل البيت" لم نشاهد من الشخص الذي ورد الدار سوى الصفات المشتركة، علاوة على أن الوقت كان مظلماً وقد فتح باب الدار دون صوت، وهاتان صفتان أيضاً من صفات اللص وحينئذ حكمنا بأن "اللص دخل البيت"، وفي الحقيقة فنحن شاهدنا شخصاً طويل القامة كثيف شعر الرأس ذا ملابس سوداء قد دخل البيت (وهذا الحكم صواب)وحكمنا بأن هذه الأوصاف متحدة مع أوصاف اللص، أي أن اللص والأخ متحدان في هذه الصفات، وهذا الحكم صواب أيضاً، ثم قلنا بوساطة تلك القوة التي وحّدت بين اللص والأخ في القضية التي شاهدنا فيها شخصاً طويل القامة كثيف شعر الرأس ملابسه سوداء يدخل البيت- قلنا:"اللص داخل البيت"، وهذا الحكم في حدود هذه القوة صواب أيضاً، ولكننا إذا قسناه إلى المشاهدة الحسية فسيكون خطأ .

وكذا في مورد جعل غير المحمول مكان المحمول، مثلاً لو كان الشخص في المثال السابق لصاً واقعاً ولكنه جاء من الطريق المؤدي إلى البيت ثم مرّ على الباب واجتاز البيت ونحن قد اختلط علينا الأمر وقلنا دخل البيت، ونحن في الحقيقة شاهدنا الحركة في الطريق والوصول إلى قرب الباب حيث يكون "الدخول" و "المرور" فيها مشتركاً، وهذا الحكم صواب، ثم قلنا أن الوصول إلى

قرب الباب مرور وهو متحد مع الدخول، وهذا الحكم صواب أيضاً، وبعد أن وحدنا الدخول والمرور جعلنا الدخول مكان المرور، وهذا الحكم صواب أيضاً ولكنه صواب في حدود نشاط هذه القوة (المخيّلة)التي جعلت الاثنين واحداً وليس صواباً حسب ما يحكم به الحس.

ويوجد مثال آخر:

يقول الماديون: "أن الله ليس موجوداً" وهذا الكلام خطأ،

ولكن المعنى التحليلي لهذا الحديث- الموجود في أعماق قلب المتحدث- صواب، لأن قائل هذا الكلام إما أن يكون قد فسر "الله" بمعنى غير حقيقي (من قبيل أنه الموجود الذي يملأ مكان العلل المادية المجهولة وما أشبه هذا)، وإما أن يكون قد أخذ "الموجود" بمعنى لا ينسجم مع حقيقية الله كما إذا قال: "المادة= الموجود" أو "الموجود= المادة بالإضافة إلى الزمان والمكان"، وبعد التحليل نعرف أن قائلي هذا الكلام قد أخطأوا في تطبيق المعنى الخيالي الصواب على الواقع الخارجي الذي يقول به الإلهيون.

إذن في كل مورد يوجد إدراك غير صائب أو فكر فاسد فلابد أن تتجه أصابع الاتهام-حسب الترتيب السابق- نحو النقطة الحقيقية التي تطلق عليها الفلسفة: "انتقال ما بالعرض مكان ما بالذات"، أي تطبيق حكم صواب لقوة ما على مورد حكم صواب لقوة أخرى، ولا بد أن نعرف أيضاً أن أي إدراك لا يمكن أن يكون خطأ مطلقاً.

وفي الحقيقة فإنه لا يوجد في الكون خطأ، بل كل فكر أصلي وإدراك حقيقي إنما هو صواب قد طبق على مورد خطأ. يقول الشاعر:

"لا تعترض على كلام أي إنسان فقلم الصنع لم يخطّ شيئاً خطأ"

ويستنتج من الحديث الماضي ما يأتي:

١-أن وجود الخطأ في الخارج لا يكون إلا بالعرض، أي أننا في المكان الذي نخطئ فيه لا تكون أية قوة مدركة وحاكمة فينا مخطئة في عملها الخاص بها، وإنما يكون الخطأ في مورد يوجد فيه حكمان مختلفان لقوتين، ثم نطبق حكم هذه القوة على مورد القوة الأخرى (فمثلاً نطبق حكم الخيال على مورد حكم الحس أو على مورد حكم العقل،)، وهذا هو مضمون كلام الفلاسفة عندما يقولون أن الخطأ في الأحكام العقلية يحدث بتدخل قوة الخيال.

ومن هنا يمكن الاستنتاج بأننا إذا تعمقنا في علومنا وظفرنا بالتمييز بين الإدراكات الحقيقية والمجازية (بالذات وبالعرض)وعرفنا خواصها العامة فإننا نستطيع أن نقف على كل أخطائنا وأحكامنا الصائبة، وحسب اصطلاح المنطق فإننا نستطيع حينئذ التمييز بين القضايا المصيبة والقضايا المخطئة.

٢-في كل مورد يوجد خطأ فإنه يوجد فيه صواب أيضاً.

قائمة بالنظريات التي تثبت صحتها في هذه المقالة :

١-كل تصديق فهو مسبوق بتصور.

٢-توجد نسبة ثابتة بين المدرك الحسي وصورته الخيالية وصورته العقلية.

٣-إن الصورة العقلية للموجود الخارجي مسبوقة بصورته الخيالية، وصورته الخيالية مسبوقة بإدراكه حسياً.

٤-إن كل المعلومات التصورية التي يمكن أن تنطبق على الخارج بنحو ما فهي تنتهي إلى الحس (هذا الحكم بحاجة إلى توضيح أكبر سيأتي في المقالة اللاحقة).

٥-نحن ملمون في الجملة بماهيات الأشياء.

٦-لا يوجد خطأ في مرحلة الوجود الحسي (الأثر الموجود في العضو الحساس).

٧-لا يوجد خطأ في مرحلة الإدراك الحسي المنفرد.

٨-لا يوجد خطأ في الحكم الموجود في المرحلة الحسية.

٩-كل مجال يتحقق فيه الخطأ فهو في مرحلة الإدراك والحكم والمقايسة بالخارج.

١٠-إن وجود الخطأ يكون بالعرض.

١١-في كل مورد يوجد فيه إدراك مخطئ يوجد فيه أيضاً إدراك مصيب كما نلاحظ في الواقع أن لكل كذب صدقاً أيضاً.

١٢-إن العلم الحضوري ليس قابلاً للخطأ.

المبحث السادس :فلسفة المعرفة والإدراك

يتعلق الحديث هنا بالمعرفة والعلم (الإدراك)حيث ندقق في هويته ونفحص سنخ واقعيته(سوف نثبت في هذه المقالة أن الروح والخواص الروحية مجردة من المادة وندحض عقيدة الماديين القائلة أن الروح والإدراكات الروحية من الخواص المعينة للمادة، وذلك بإبطال الأدلة التي يذكرونها لمدعاهم.

ولابد أن نتساءل هنا بأن المعرفة والإدراك المبحوث عن ماهيته وواقعيته أهو من سنخ المادة أم مجرد منها؟ وفي هذه المقالة يقصد به ما يشمل الإدراك الحسي والخيالي والعقلي. ولكي يحيط القارئ الكريم بأهداف هذه المقالة نذكر الفرق بين هذه الأمور الثلاثة.

يقول القدماء والمتأخرون أيضاً أن الإدراكات الإنسانية للخارج لها ثلاث مراحل: مرحلة الحس- مرحلة الخيال- مرحلة التعقل.

مرحلة الحس: وهي عبارة عن صور الأشياء التي تنعكس في الذهن في حالة المواجهة أو المقابلة أو الاتصال المباشر للذهن بالخارج وذلك باستعماله حاسة من الحواس الخمس (أو أكثر). فمثلاً عندما يفتح الإنسان عينيه ويتأمل في منظر أمامه فإن صورة من هذا المنظر تنعكس في ذهنه، وتلك الصورة هي بنفسها الحالة الخاصة التي يشاهدها الإنسان في ذاته حضوراً ووجداناً، وهذا هو ما نسميه بالمشاهدة. أو عندما يصافح إذنه صوت شخص يتكلم، فهذه الحالة في وقت صدورها نطلق عليها اسم السمع.

مرحلة الخيال: عندما ينتهي الإدراك الحسي فإنه يخلف أثراً في الذهن ،أو بتعبير القدماء أنه بعد ظهور الصورة الحسية في الحاسة تظهر صورة أخرى في قوة أخرى، وهي التي نسميها بالخيال أو الحافظة، وبعد أن تنمحي الصورة الحسية فإن الصورة الخيالية تبقى على حالها ويستطيع الإنسان أن يستحضرها في

أي وقت يشاء، وبهذه الوسيلة فهو يتصور الشيء الخارجي. والصورة الخيالية تشبه الصورة المحسوسة مع هذه الفروق:

أولاً: الصورة الخيالية في الغالب وفي الحالة العادية ليس لها وضوح الصورة الحسية.

ثانياً: يُحَسّ دائماً بالصورة الحسية أنها بوضع خاص (بنسبة خاصة إلى أجزائها المجاورة)وفي جهة معينة (إلى اليسار أو إلى اليمين أو أمام الوجه أو وراء الظهر)وفي مكان محدد. فمثلاً كلما شاهد الإنسان شيئاً فهو يشاهده في مكان معين وجهة معينة وملابسات محددة. أما إذا أراد الإنسان أن يتخيل ذلك الشيء الذي رآه مراراً وبأوضاع وجهات مختلفة وأماكن متعددة فهو يستطيع أن يجسّمه أمام خياله دون أن يلتفت إلى وضعه وجهته ومكانه الخاص.

ثالثاً: يوجد شرط في الإدراكات الحسية وهو اتصال قوي الحواس بالخارج وبمجرد زوال هذا الاتصال فإن الإدراك الحسي يزول معه أيضاً. أما الإدراكات الخيالية للذهن فهي ليست بحاجة إلى الخارج ولهذا تكون الإدراكات الحسية خارجة عن اختيار الشخص المدرك، فلا يستطيع الإنسان عادة أن ينظر إلى وجه إنسان غير حاضر أو يسمع صوته أو يشم عَرْف وردة ليست موجودة قربه، ولكنه يستطيع أن يتخيل هذه جميعاً ويتصورها في أي وقت يشاء.

مرحلة التعقل: إن الإدراك الخيالي جزئي أي أنه لا يمكن أن ينطبق على أكثر من فرد واحد، ولكن ذهن الإنسان قادر بعد إدراك عدة صور جزئية على صياغة معنى كلي يمكن انطباقه على أفراد كثيرة، فهو بعد أن يدرك أفراد كثيرة يلاحظ في هذه الأفراد صفات مختصة بكل فرد من الأفراد ولكنه يلاحظ أيضاً صفات مشتركة بينها، أي أنه يلاحظ شيئاً في فرد ثم يلاحظه بنفسه في فرد آخر وثالث ورابع و.... ورؤية هذا الشيء في أفراد متعددين تهيئ الذهن ليكوّن من

ذلك الشيء صورة كلية يمكن انطباقها على كثيرين. وهذا اللون من التصور يسمى بالتعقل أو التصور الكلي.

هذه ألوان ثلاثة من الإدراك يتصف بها الإنسان، وكل إنسان يدرك هذا في نفسه بالعلم الحضوري.

وقد كان الفلاسفة المسلمون- تبعاً للفلاسفة اليونانيين- يقولون أن القوة العاقلة فقط وهي التي تدرك الكليات هي المجردة من المادة. وكل براهينهم التي أقاموها على تجرد النفس تنصب على القوة العاقلة فحسب.

أما صدر المتألهين فهو يعتقد بأن قوة الخيال وكل القوى الباطنة مجردة من المادة. وهو يثبت هذا طريق عدم تطابق خواص هذه مع الخواص العامة للمادة والمذكورة في هذه المقالة.

ولما كنا قد بحثنا في المقالة الثانية عقائد المثاليين وأصحاب السفسطة فإن من الواجب علينا أن نتناول بالبحث بعده مباشرة موضوع العلم (هوية العلم- مقدار كشفه عن الواقع- قيمة المعلومات - الخطأ في العلم- ظهور الكثرة في العلوم- الاختلافات الواقعة في الأسرة العلمية)، ولولا هذه المناسبة لأصبح مكان هذا البحث في الفلسفة متأخراً عن كثير من المواضيع الأخرى لتوقف البرهان فيه عليها.

ونضرب لذلك مثالاً:

لو تأملنا في صورة طولها (١٢)سم وعرضها (٨)سم وهي تضم منظراً رائعاً تستريح فيه عائلة مكونة من عدد من الأفراد.

في هذا المنظر توجد بحيرة يتكسر فيها الضوء على الماء فيبدو كأنه فضة وتهتز فيها الأمواج فيطرب الإنسان لنغماتها وتمر النسمات الهادئة على وجهه فتنعش روحه. وإلى جانب هذه البحيرة توجد حديقة غناء بأرضها الخضراء

وأشجارها الفتية تتمايل وتختال بقدها الجميل ويهز أغصانها نسيم عبق يملأ النفس حباً وهياماً. ويمتد أفق هذا المنظر إلى خمسة عشر كيلومتراً وينتهي بصف من الجبال كأسنان المشط. ويشبه هذا المنظر لوحة فنية تستقر في حضن طفل، وهي تضم قمماً شاهقة كأنها تتطلع وتنظر. وفي زاوية من هذه الحديقة الرائعة قد فُرش بساط جلس عليه رجل تدل تقاطيع وجهه على أنه يقارب الأربعين عاماً مع بعض الأطفال في جو من العطف والحب يشير إلى أنهم أطفاله وأمامهم طبق من التفاح. وفي هذه الحلقة ينشغل أحدهم بأكل تفاحة في يده، والآخر منصرف إلى شم تفاحته، والثالث مع أنه يمسك بتفاحته ولكنه لم يكتف بها وإنما ارتمى في حضن أبيه يطلب المزيد، والآخر مع أنه غير محروم ولكنه قد ألقي بنفسه على الطبق يريد أن يحرم منه الآخرين.

إنه صراع ونزاع.

وهذه النظرة هي النظرة الأولى.

أما إذا عدنا إلى الصورة مرة أخرى فسوف نلاحظ فقط قطعة من الورق الصقيل الأبيض تتناثر عليها نقاط سود بأشكال مختلفة بعضها كبير نسبياً وبعض صغير، وبعضها بعيد أو قريب من البعض الآخر أي أن الفواصل بينها كبيرة أو صغيرة.

وهذه النظرة هي النظرة الثانية .

والآن إذا سُئلت أهذا المنظر العريض بكل ميزانه التي وصفت (ومن الواضح أنه كلما ازددت تأملاً ازدادت المعلومات التي تفهمها من المنظر)قد كان في يدك واقعاً وكانت كل هذه المعلومات مخزونة في مساحة (١٢*٨)سم٢؟

فما هو جوابك؟

من البديهي أنك سوف تجيب: كلا.

فليس من الممكن أن يخزن منظر بطول خمسة عشر كيلوا متراً بتلك المحتويات المتنوعة وذلك الطول والعرض والعمق والمسافات المختلفة والخواص الجسمية والروحية المتنوعة مما يظهر فيه- ليس من الممكن أن يخزن كل هذا في صفحة بمساحة (١٢*٨)سم٢، وأيضاً لا يمكن أن يقال ذلك.

نعم أن هذه الصورة "تشير" إلى المنظر، وإلا فإن الصفحة الورقية لا تحتوي سوى النقاط السود والبيض التي التقطتها "الكاميرا". لاحظ الاختلاف العظيم بين النظرتين.

عودة إلى الموضوع الأصلي

لقد أثبتت التجربة والمشاهدة (يثير الماديون لإثبات كون الروح والأمور الروحية مادية (أو لتشويش الموضوع وإلقاء الرعب في قلوب المعارضين)موضوعات متنوعة من مختلف العلوم، من قبيل الفيزياء والفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء)وعلم النفس وغيرها مما لا يرتبط بالمدعى ويخيلون للآخرين إن في هذه المواضيع دليلاً قاطعاً على كون الروح والمواضيع الروحية مادية، ولهذا رأينا من اللازم أن نقدم بعض المقدمات التي تهيئ القارئ الكريم لأصل الموضوع:

أ- أن كل إنسان يعترف بالبداهة والحضور-بوجود مجموعة من الأمور الذهنية المسماة بالعلوم والإدراكات،وهي أوضح عنده من وجود العالم الخارجي، لأنه لو فرضنا وجود إنسان (من قبيل المثاليين)يتردد في وجود العالم الخارجي ويبطل الإدراكات أي لا يعتبرها مطابقة للواقع فإنه لا يستطيع أن يتردد في وجود الإدراكات أنفسها. إذن وجود هذه المجموعة من الأمور الذهنية -التي يعيها كل إنسان بالعلم الحضوري -بديهي وليس بحاجة إلى دليل علمي ولا فلسفي.

ب-لقد أثبتت بحوث العلماء الأقدمين والمحدثين أن هناك مجموعة من العوامل المادية الخاصة الموجودة خارج الذهن بكيفية ووضع خاص وهي تؤثر ظهور الإدراكات الحسية، أما كيفية هذا التأثير فهي مشروحة في العلوم الطبيعية، ولكل واحد من العلماء بدوره نظرية في هذا المضمار.

ويتناول علم الفيزياء الحديث مواضيع تدور حول الضوء والصوت وغيرهما، وما هي أمواج الأثير؟ وكيف تقتحم العين وتؤثر على أعصابها؟ وما هي الأمواج الصوتية؟ وفي أية ظروف تؤثر على أعصاب السمع؟

وأثبتت تلك البحوث أن لمجموعة الأعصاب في الإنسان والحيوان وظيفة معينة مثل سائر أعضاء البدن، وهي تؤدي أعمالاً خاصة وتتأثر بالعوامل الخارجية وهي تبدي رد فعل أحياناً. وتشرح هذه النشاطات العصبية في علم الفسيولوجيا.

وهذان الموضوعان (وهما حدوث مجموعة من العوامل الواقعية في الخارج وحدوث النشاطات العصبية) يعترف بهما كل العلماء "الواقعيين" المؤمنين بالعلم الخارجي، روحيين كانوا أم ماديين. ويختلف الروحيون عن الماديين في موضوع آخر سوف نذكره قريباً.

وينبغي الالتفات إلى هذه الملاحظة وهي أن الإنسان لا يعي النشاطات العصبية في مخه بوساطة العلم الحضوري، وإنما يعلمها الإنسان عن طريق الاكتشافات العلمية التي ينجزها العلماء.

ج-أن الأمور الروحية والنفسية - مثل كل أشياء الكون - تتبع أصولاً وقواعد وقوانين معينة، وتسيطر علاقة العلية والمعلولية على هذه الأمور فيما بينها أو بين كل واحد منها والمواد البدنية أو العوامل الخارجية.

ويبين علم النفس الحديث هذه الأصول والقوانين حسب أسلوبه الخاص (وهو المشاهدة والتجربة).

ولم يدعّ العلماء ولا الفلاسفة الروحيون أبداً أن الروح والأمور الروحية متحررة تماماً من كل قيد وقانون ولا تتبع أية قاعدة علمية وإنما أثبتوا فقط أن الروح والأمور الروحية ليس لها تلك الميزات المختصة بالمادة، ولا تسيطر عليها القوانين المادية.

إذن ما ينسبه بعض الماديين - عن علم أو عن غير علم - إلى العلماء الروحيين ليس له أساس على الإطلاق.

يقول الدكتور الآراني في كتاب "يسيكولوزي"،أي علم النفس، في الصفحة (٦)بعد أن يبين التغييرات الحاصلة في أسلوب التحقيق العلمي في أوربا منذ القرن الثامن عشر فما بعد - يقول:

"إن هذا الأصل الكلي أصبح سائداً منذ هذا الوقت في كل التحقيقات العلمية، وأصبح التحقيق العلمي يعني الفحص الدقيق والعميق. ولا يتم هذا الفحص الدقيق العميق إلا حينما يقترن العلم بالعمل، وترتبط التغييرات التي أثبتتها التجارب العلمية ببعضها بوساطة التفكير، وتفهم علاقات العلية والمعلولية التي تربط بينها".

ويواصل المؤلف حديثه بعد عدة أسطر فيقول:

"منذ القرن السابع عشر ظهر الفلاسفة العقليون(Rationalist)من قبيل هوبز واسبينوزا وليبنتس،وأدخلوا تغييرات مهمة على العقائد العلمية في باب الروح وغيّروها تماماً. وأوضح هؤلاء الفلاسفة لأول مرة أن كل التغييرات الروحية تتبع سلسلة من القوانين الثابتة المعينة، وعلى العكس مما تدعيه مذاهب وأديان القرون الوسطى فإن الروح ليست متحررة، وهي لا تستطيع أن توجد أثراً بذاتها، وما نشاهده من علاقة العلة والمعلول في العلوم الأخرى ولا سيما العلوم الطبيعية فهو موجود بدقة وبصورة كاملة في علم الروح. واكتشف "هوبز" قانون

الجبر في الروح وهو يشبه قانون نيوتن في الميكانيك، وهذا القانون يقول: إن أية قضية روحية لا تولد بدون سبب ولا تزول من غير علة".

فهذا الموضوع وهو أن الأمور الروحية تتبع سلسلة من القوانين الثابتة والمعينة، وموضوع كون القضايا الروحية لا تولد بدون سبب ولا تزول من غير علة وموضوع العلاقات بين الأمور الروحية والأمور البدنية أو الأمور الخارجية - كل هذه المواضيع تعتبر من بدايات علم الروح، وقد أقام الفلاسفة أفكارهم على أساسها، ولم تذكر هذه الأمور لأول مرة في القرن السابع عشر، وإنما على العكس من هذا فمنذ القرن السابع عشر فما بعد ظهرت فئة من الفلاسفة في أوربا تناولت مسألة الجبر والاختيار وقالت باختيار الروح، واختيارها يستلزم تحررها من قانون العلة والمعلول، ولكن العلماء يعرفون أن هذه العقائد لم تكن لها قيمة علمية ولا فلسفية.

والمذاهب والأديان أيضاً لم تنكر هذا الأصل، وقصارى ما يقوله الروحيون هو أن الأمور الروحية تفتقد الخواص العامة للمادة، ولا يقولون أنها تفتقد القانون والقاعدة ولا يقولون أنها لا علاقة لها أبداً بالمادة ولا يدعون أن بين الروح والمادة سدا كسد الصين.

وإنما الروح -حسب آخر الدراسات التي قام بها الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألهين ووافق عليها الفلاسفة الذين جاءوا بعده - هو الثمرة العليا للمادة، أي أنه وليد سلسلة من الرقي والتكامل الذاتي للطبيعة. وحسب هذه النظرية فإنه لا يوجد إي سد بين عالم الطبيعة وما وراء الطبيعة، فمن المحتمل أن يتحول موجود مادي إلى موجود غير مادي في مراحل من الرقي والتكامل.

وننتقل من هذه المقدمات إلى المسألة التي وقع الاختلاف فيها بين الروحيين والماديين وهي:

ما هي حقيقة الروح والإدراكات الروحية؟

أهي مجردة من المادة أم هي ظاهرة مادية؟

وبعبارة أخرى نقول: أن الاختلاف في ماهية وكيفية واقع هذه الأمور وحسب ما مر علينا إثباته في المقالة الأولى فإنه لا يمكن إثبات وجود شيء أو كيفية وجوده (ماهيته)إلا بوساطة المعايير الفلسفية الخاصة فقط. ولا اختلاف بين الجميع فيما ذكر من هذه الأمور الأربعة وهي :

١-وجود الإدراكات.

٢-حدوث سلسلة من العوامل الخارجية.

٣-حدوث النشاطات العصبية.

٤-وجود سلسلة من القوانين الروحية.

ويثبت العلماء الروحيّون - عن طريق عدم انطباق خواص الأمور الروحية على الخواص العامة للمادة- إن الأمور الروحية (وهي تلك الأشياء التي نعيها بالعلم الحضوري)ليست مادية، وحينئذ لا يمكن أن تنطبق على النشاطات العصبية. إذن فالنشاطات العصبية مقدمة لظهور سلسلة من الأمور غير المادية وليست عين تلك.

أما العلماء الماديون فهم لا يلتفتون إلى أصل الموضوع ولا يثبتون لنا أم ما ندركه هو عين هذه النشاطات العصبية وإنما يشذون عن الموضوع ويذكرون مواضيع مأخوذة من الكتب الفيزيائية أو الفسيولوجية أو من علم النفس (بأساليبها الخاصة وهي المشاهدة والتجربة مما يبعدنا عن ماهية الأمور الروحية وكيفيتها)وهي لا ترتبط إطلاقاً بما يقوله الفلاسفة.

ويتصور هؤلاء أن القائلين بكون الروح والأمور الروحية مجردة لا يعلمون شيئاً مما يقول هؤلاء وإذا فرضنا أنهم قد أحاطوا بهذا علماً لما بقي أي داع لاعتقادهم بتجرد الروح.

مثلاً يقول الدكتور الآراني في كتيب له بعنوان "البشر من وجهة النظر المادية" :

"تحدث في حال التفكير تغييرات مادية أكبر في قشرة المخ وتتجه كمية أكبر من الدم نحو المخ فيمتص غذاءً أكثر ويطرد مواد فسفورية أكثر بحيث تزيد كمية هذه المادة في إدرار الشخص المفكر، أما في حالة النوم حيث تقل أعمال المخ فإنه يمتص غذاءً أقل وهذا بنفسه دليل على كون الآثار الفكرية مادية".

وسائر الأدلة التي يذكرها الماديون أيضاً من هذا القبيل، أي أنها جميعاً خارجة عن موضوع البحث، بل ادعى بعضهم أكثر من هذا فقال إنني قمت بتشريح البدن فلم أجد أثراً للروح، إذن لا وجود للروح.

وينقل فيلسين شاله في القسم المسمى بـ"ما وراء الطبيعة" عن "بروسه" أحد علماء وظائف الأعضاء الماديين قوله :

" إنني لن أؤمن بوجود الروح إلا إذا اكتشفتها تحت مشرط التشريح".

والحقيقة إن قراءة كتب الماديين تثبت للإنسان إن هؤلاء لم يكن لهم اطلاع صحيح وسليم على عقائد الفلاسفة الإلهيين والروحيين ولا على آراء هؤلاء العلماء فيما يختص بالله والروح وسائر المواضيع، وتنحصر معلوماتهم في هذا المضمار بما هو شائع بين العامة فيما يتعلق بالروح والجن والملائكة، أو بما يقوله المثاليون وهو أحط وأتفه مما يقوله العامة)أننا عندما نستعمل حواسنا فإن المادة الواقعية تترك أثراً في سلسلة الأعصاب والمخ وينتج عن هذا رد فعل

مادي يظهر فينا بمجرد استعمال ويزول مباشرة بعد صرف تلك الحاسة عن وظيفتها. ولكننا نظفر بشيء - نتيجة هذا العمل - نسميه بالإدراك.

ولا نستطيع أن نقبل كون هذا المنظر العريض للعالم- بكل خصوصياته المحيرة وكل خطوطه وسطوحه وأجسامه التي تتجلى لنا على أنها متصلة- قد خزن واستقر في مجموعة مادية صغيرة من الأعصاب والمخ مكونة من أجزاء منفصلة عن بعضها ومتراكمة وهي بمجموعها أصغر من جسمنا.

ومن جهة أخرى فنحن نلاحظ اختلافات في أثناء استعمال الحواس (أخطاء الحواس)في الأشياء المحسوسة، ولا يدعنا هذا أن نقول بأن واقع العالم المادي الخارج عنا قد أدركناه كما هو وحصلنا عليه بنفسه.

إذن هذه الصورة الإدراكية ليست حاله في مادتنا ولا في المادة الخارجة عنا.

وخلاصة الحديث أنه لما كانت هذه الصورة الإدراكية تفتقد الخواص العامة للمادة (من قبيل الانقسام-عدم انطباق الكبير على الصغير)فهذه الصورة إذن غير مادية.

إشكـــال

قد يعترض إنسان على ما ذكرنا فيقول: إن الإدراك هو تلك الحالة المادية الحاصلة في المخ والأعصاب. أما موضوع الكبر والصغر والبعد والقرب فقد حلت البحوث العلمية كل إشكال فيه. فالعلم الحديث يعتقد بأن جهاز الإدراك البصري ليس إلا " آلة تصوير" دقيقة فحسب، وتتجمع كل الأشعة الواردة في النقطة الصفراء للعين فيتحقق الإبصار (كانت هناك نظريتان شائعتان بين القدماء بشأن كيفية الإبصار وكيفية تحقق الرؤية:

أ-نظرية الانطباع.

ب-نظرية خروج الشعاع.

ويعتقد أصحاب **نظرية الانطباع** بأن عدسة العين جسم شفاف وصقيل مثل المرآة ، ، ولهذا فكل جسم يقف أمامها فإن صورة منه تقع على سطحها فيتحقق الإبصار. وتنسب هذه النظرية إلى أرسطو وأتباعه وإلى محمد بن زكريا الرازي وابن سينا من العلماء المسلمين.

أما أصحاب **نظرية خروج الشعاع** فهم يعتبرون عدسة العين جسماً ينبع منه نور تماماً مثل النار والشمس والنجوم، وهم يعتقدون بأن العين يخرج منها شعاع من النور فيصطدم بالجسم المقابل لها فيتحقق الإبصار.

وانقسم أصحاب هذه النظرية إلى فئتين: أولاهما تعتقد أن ذلك الشعاع مخروطي الشكل يقع رأسه في العين وقاعدته على الجسم المرئي، والأخرى تعتقد بأنه اسطواني الشكل، وطرفه الواقع على الجسم المرئي يكون دائماً في حركة واضطراب. وتنسب هذه العقيدة إلى أفلاطون وجالينوس وأتباعهما. واعتنقها من العلماء المسلمين نصير الطوسي وعدة آخرون.

وقد سرد اتباع كل من النظريتين أدلة لصالحهم وضد خصومهم، وهي مذكورة في كتب الفلسفة. ومن جملة الإشكالات التي وجهها أصحاب نظرية خروج الشعاع إلى أصحاب نظرية الانطباع هو إشكال عدم انطباق الكبير على الصغير المشار إليه في المتن. وأجاب عليه أصحاب نظرية الانطباع بنفس الجواب المذكور في المتن. وهذا الجواب مقبول اليوم يبن العلماء الطبيعيين.

وللفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألهين رأي خاص في باب حقيقة الإبصار فهو يقول: على فرض صحة أية واحدة من هاتين النظريتين فإن ذلك لا يفسر حقيقة الإبصار لأن كلتا النظريتين تتعلقان بالعمل الطبيعي (الفيزيائي)للعين، والإبصار هو ما وراء العمل الطبيعي. وبإثبات هذا العالم لنظريته في باب اتحاد

العاقل والمعقول واتحاد الحاس والمحسوس فقد أثبت أن النظر هو لون من النشاط الإبداعي للنفس، ويعتبر العمل الطبيعي (الفيزيائي)مقدمة له، فبعد أن يتم العمل الطبيعي تقوم النفس - بقدرتها الفعالة - بإبداع وإنشاء صورة مماثلة للشيء المحسوس في جانب منها.

يقول صدر المتألهين في الجزء الرابع من الأسفار ضمن رده لنظرية أصحاب الانطباع:

"وهذا بعد تمامه إنما يدل على انطباع الشبح فيه لا كون الإبصار به".

وفيما يتعلق بنظرية خروج الشعاع يقول :

"نحن لا ننكر أيضاً تحقق الشعاع من البصر إلى المرئي صورته لكن نقول لا بد في الرؤية من حصول صورة المرئي للنفس".

وحسب نظرية صدر المتألهين فإن كلتا النظريتين السابقتين تفسران فقط العمل الطبيعي (الفيزيائي)للعين، ولا تفسران حقيقة الرؤية والإبصار من الناحية الفلسفية.

وطبقا للدراسات الأخيرة للعلوم الطبيعية في موضوع الضوء من جهة وفي كيفية تركيب العين من جهة أخرى فقد أصبح من المسلم أن هاتين النظريتين خاطئتان حتى من ناحية تفسير العمل الطبيعي للعين، أي أنه ليس انطباعاً ولا خروجاً للشعاع. وتقول الدراسات العلمية الحديثة أن جهاز العين تماماً مثل آلة التصوير (الكامرا)، فالأشعة المباشرة أو المنعكسة من الجسم المرئي تقتحم العين وتمر خلال الغشاء الشفاف للقرنية والرطوبة المائية وتصل إلى إنسان العين ثم تمر من خلال عدسة العين وترسم صورة من نور في نقطة معينة حسب خواص العدسات وتسمى تلك النقطة الواقعة في الشبكية والتي ترتسم فيها الصورة باسم النقطة الصفراء.

ويعلم القارئ الكريم أن هذه النظرية الحديثة في كيفية الإبصار ولو أنها تبطل النظريتين الماضيتين ولكنها لا تمس نظرية صدر المتألهين بأي ضرر. وجواب الإشكال المذكور في المتن مبني على نظرية صدر المتألهين،ويتلخص في أن هذه الأعمال الطبيعية (الفيزيائية)لا تستطيع تفسير حقيقة الإبصار). ونحن لا نرى شيئاً سوى تلك النقطة.

وكل ما في الأمر أننا نقيس بقية الأجزاء من أصغر جزء نشاهده في هذه النقطة، ومن هذه النسب والفواصل بين الأجزاء نظفر بالكبر والصغر النسبيين.

وتؤثر في هذه الحال أيضاً الكيفيات الأخرى من قبيل الظلال وما يشبهها. وإلى هنا فإن الاختلافات النسبية تكون مؤثرة.

ولما كنا قد قسنا في مشاهداتنا الأخرى حجم باصرتنا بأجسامنا ، وأجسامنا بالأجسام المغايرة لنا فنحن نعلم إذن وبشكل نسبي إلى أي حد يجب علينا أن نكبر هذه الصورة لنقترب من الحقيقة.

واختصار فإننا في حالة الرؤية نفيد من أفكارنا ونستوعب العالم الواسع ونتخيل أننا قد أدركنا هذا الكبر بوساطة أبصارنا.

الجواب نحن لم ننكر في حديثنا الماضي أياً من هذه الحقائق العلمية وإنما كان حديثنا يرمي إلى شيء آخر وهو أن ما ندركه بإضافة العلاقات التصديقية وفكر المدرك فهو يشكل شيئاً واحداً ويوجد من هذا ما يطلق عليه صاحب الإشكال بالصورة الخيالية، وهذه الصورة الخيالية لا تنطبق عليها الخواص العامة للمادة في الوقت الذي تكون فيه هذه الظاهرة ذات خواص مادية حال وقوعها في النقطة الصفراء أو في المخ .

وعلاوة على هذا فإن هذه العلاقات التصديقية (إن هذا هو ذاك - إن هذا بهذا الشكل)لا تقبل الانقسام، ولو كانت هذه ظاهرة مادية وحالة في المخ

لانقسمت بانقسام المخ. ومن هنا فإننا لا نستطيع أن ننسبها إلى أشعة مجهولة ولا إلى أمواج غير مرئية، لأن هذه جميعاً أمور مادية ولها أحكام المادة.

إشكال

نحن لا نرى في الخط والسطح والجسم خواص المادة، وعدم رؤية شيء لا يعني أنه غير موجود. ونحن نرى أحياناً الخط والسطح والجسم بشكل شيء واحد متصل، وهذا يعني أننا نشاهد أجزاء المادة ولا نشاهد الفواصل (الفراغات)، ولا يعني كوننا قد رأينا أنه لا توجد فواصل وعندئذ نتخيل وجود أشياء ليس لها خواص المادة.

الجواب

لا كلام لنا في صحة هذا الحديث، ولكنه على العكس مما ينتظر صاحب الإشكال فإنه يؤدي إلى نتيجة لصالحنا فنحن نرى الخط والسطح والجسم بلا فراغات، إذن هذه الأشياء موجودة في إدراكنا بلا فراغات (إن من جملة الإدراكات والتصورات الحاصلة للذهن إدراك الكميات المتصلة. ويقال عادة لها في تعريف الكم المتصل هو تلك الكمية المرتبطة أجزاؤها ببعضها كالخط والسطح. ومن الواضح كون هذا لا يعني للكم المتصل أجزاءً بالفعل وهي متصلة ببعضها، وإنما المقصود منه أنه يوجد بين كل جزأين مفروضين حدّ مشترك وليس بينهما انفصال. وهذا بخلاف الكميات المنفصلة التي لها أجزاء بالفعل وتكون تلك الأجزاء مستقلة عن بعضها ومنفصلة. إذن الكم المتصل هو الشيء الواحد الذي له امتداد واتصال كالخط المستقيم والمنحنى والدائرة والسطح.

وتوجد في هذا اللون من الإدراكات ملاحظتان من الناحية الفلسفية لا بد من الالتفات إليهما:

أ–ما هو منشأ هذه التصورات ومن أين نشأت هذه المفاهيم؟

قالت مجموعة من الفلاسفة الأوربيين ممن يطلق عليهم اسم **العقليين** (وهم القائلون بأن بعض التصورات تنشأ من الفطرة ولا تنتهي إلى الحس)إن منشأ هذه التصورات هو العقل. وتقول هذه الفئة: لما كانت النقطة (ذلك الشيء هو بدون بعد)والخط (ذلك الشيء ذو البعد الواحد)والسطح (ذلك الشيء ذو البعدين)لا وجود لها في الخارج، والموجود في الخارج إنما هو تلك الأشياء ذات الأبعاد الثلاثة وهي الأجسام، إذن منشأ هذه التصورات لا يمكن أن يكون هو الإحساس لأن الإحساس فرع كون المحسوس موجوداً في الخارج، وعلى هذا تكون هذه التصورات ناشئة بصورة مباشرة من العقل.

أما الفئة الأخرى فهم **الحسيون** (القائلون بأن جميع التصورات والإدراكات منتهية إلى الحس)الذين يعتقدون بأن منشأ التصورات الرياضية أيضاً هو الإدراكات الحسية الخارجية. ويزعمون أن تصور النقطة والخط والسطح والدائرة قد حصل للذهن نتيجة لرؤية الأشياء في الطبيعة، ولكن تلك الأمور التي نشأ منها ابتداءً تصور هذه المفاهيم ليست هي المصداق الواقعي الدقيق وإنما هي نماذج ناقصة للذهن، ثم بعد أن يحيط الذهن بها علماً فإنه يصوغ بقدرته الفعالة النماذج الكاملة لها. مثلاً عندما نرى سم الخياط (ثقب الإبرة)فإنه يصبح نموذجاً للعقل لكي يخترع تصور النقطة الحقيقية وعندما نشاهد خيطاً دقيقاً أو شيئاً مدوراً كالبدر في الليلة الرابعة عشرة فإن هذا يصبح نموذجاً للذهن ليبدع تصور الخط والدائرة بمعناهما الهندسي.

وما يقوله العقليون من أن تصور المفاهيم الهندسية لا يستند إطلاقاً إلى الإحساس فهو غير صحيح، ودليلهم على ذلك غير تام.

(وقد أثبت ذلك في الفلسفة في باب نسبة المقدار إلى الجسم)، ولكن هذا المقدار- وهو أن إدراك الكميات المتصلة لا يمكن بدون تدخل الذهن ونشاطه - فهو مورد اتفاق بين العلماء ولم يتردد فيه حتى العلماء الحسيون.

ب-سواء أقلنا أن المنشأ الأصلي لتصور الخط والتسطح والدائرة هو العقل أو الحس (كما في النزاع الماضي)فلا شك بأن هذه الأمور -بكيفياتها وخواصها التي ندركها- لا وجود لها في الطبيعة المادية، لا من جهة "إن الخط مثلاً له بُعد واحد والسطح له بعدان أما الوجود في الطبيعة فهو الجسم ذو الأبعاد الثلاثة" كما يقول العقليون الأوربيون، وإنما من جهة كون الموجودات في الطبيعة (أعم من المادة المخية والمادة الخارجية)منقسمة ولها أجزاء ومفاصل، أما هذه الأمور في حيز الإدراك فهي متصلة، فنحن ندرك مثلاً الحد الفاصل بين سطحي المكعب بصورة خط ، والحد الفاصل بين جسم ما والفضاء الخارجي بصورة سطح، والرسم الناتج من حركة أحد طرفي الفرجار بصورة دائرة، مع إننا نعلم من القرائن العلمية القطعية إنه لا وجود للخط والسطح والدائرة بهذه الكيفيات في المجال المادي، بل لعله يقال أنه لا وجود للدائرة إطلاقاً في الطبيعة، إذن الأمور بهذه الخواص المعينة الموجودة في أذهاننا ليست مادية، والذهن هو الذي يصورها في مجاله الذهني أو الهندسي المتفاوت عن المجال المادي..

ونحن نرسم في أذهاننا خطوطاً وأشكالاً للمواضيع الهندسية ثم نصدر عليها أحكاماً ثابتة قطعية. فنحن مثلاً نرسم في أذهاننا دائرة أو مثلثاً ثم تصدر عقولنا الأحكام الخاصة بالدوائر والمثلثات بشكل يقيني وقطعي (تعتبر الرياضيات من أكثر العلوم يقينية)مع أن هذه الأحكام لا موضوع لها في الطبيعة المادية.

يقول فيلسين شاله في كتاب "معرفة المناهج"methodologid))في فصل "أسلوب الرياضيات":

"إن الـذهن يرسـم الأشـكال الهندسـية فـي فضـاء موهـوم شـبيه بالمكـان المحسوس ولكنه ليس هو بعينه. والمقصود من المكان المحسوس هو البيئة التي يجد فيها الإنسان الأشياء الخارجية، وهذه البيئة يدركها الإنسان البصير بوساطة عينيـة، أمـا الإنسـان الأعمـى فهـو يـدركها بوسـاطة اللمـس وإعانـة مـن السـمع. والمكان المحسوس دائماً مليء بالأشياء، ولما كانـت هـذه الأشـياء مختلفـة مـن حيث المقاومة فالمكـان المحسـوس يصـبح غيـر متجـانس ومحـدوداً أيضـاً لأن المسافة التي يمكن منها سماع الصوت أو الرؤية محدودة، أما الفضـاء الهندسـي فهو – على خلاف المكان المحسوس – بيئة فارغة متجانسة قابلة للقسمة إلى غير نهاية".

وخلاصة هذا الحديث هـي أن إدراكاتنـا للكميـات المتصـلة لا تتطـابق مـع الخواص المعينة للمادة، إذن لابد أن نعتبر هذه الإدراكات غيـر ماديـة). وبعبـارة أخرى نقول: أن صاحب الإشكال يؤكد على أننا نتخيل في مـورد إدراك الخـط والسطح والجسم وجود أمور ليس لها خواص المادة أي أنه فـي حـدود التخيـل قد وجدت أشياء ليس لها خواص المادة، وهذه الأشياء موجودة حقيقية، فالخطأ والصواب والخيال والحقيقة إنما هي مفاهيم نسبية وقياسية.

والصور الخيالية في أذهاننا عندما نقيسها إلى الخارج فإنها تعتبـر خيـالاً وإلا فأنها حقيقة من الحقائق إذا قصرنا النظر عليها بذاتها.

وما قلناه بالنسبة إلى المحسوسات بالحواس الظاهرة يصدق أيضاً بالنسبة إلى الأمور الروحية من قبيل الإرادة والكره والحـب والعلـم والتصـديق (وباصـطلاح المنطق الوجدانيات)، فنحن نلاحظ هذه الظواهر بوضوح في أنفسنا وهي تفتقـد الخواص العامة للمادة مـن قبيـل الانقسـام والتحـول فهـذه الظـواهر النفسـية إذن ليست مادية أيضاً.

ويمتد هذا الحديث ليشمل فئة أخرى ليشمل فئة أخرى من الإدراكات (وهي الإدراكات العقلية الكلية باصطلاح الفلسفة)، لأن هذه المعاني الكلية تقترن بسلسلة من الخواص التي يمتنع وقوعها في المادة، ولو أنها كانت تنطبق بنحو من الأنحاء على المادة (مثل المفهوم الكلي للإنسان الذي يصدق على كل إنسان خارجي مع أنه لا يوجد إنسان في عالم المادة ينطبق على انسان، وإنما كل إنسان موجود في الخارج فهو لا ينطبق على أكثر من واحد).

إن هذه المعاني الكلية ثابتة ومطلقة وكلية، وليس هناك موجودات بهذه الصفات في عالم المادة، وكل ما عندنا في عالم المادة فهو شخصي ومتغير ومقيد. إذن هذه المجموعة من الإدراكات لابد من اعتبارها مجردة من المادة أيضاً.

برهان آخر لو نظرنا إلى العلم بصورة دقيقة ووجدان صافٍ لوجدنا أن الصورة العلمية لا تتلاءم مع التغير، وبتعبير فلسفي فإن حيثية العلم غير حيثية التغير والتحول، ولما كان الموجود المادي هو عين التغير والسيلان فلابد أن نحكم سنخ العلم غير سنخ المادة.

وللتوضيح نذكر من حالات العلم والإدراك حالة المعرفة والتذكر فلو أدركنا شيئاً ما ثم عدنا لندركه مرة أخرى لعرفنا أن ما أدركناه في المرة الثانية هو بنفسه الذي أدركناه في المرة الأولى(إن موضوع قدرة الذهن على حفظ ما جاءه عن طريق الحواس (قوة الحافظة)ثم تذكر ذلك ثم تقييم هذا التذكر بأنه هو الذي قد أدركناه سابقاً أو ليس هو بعينه، ومعرفة أنه ليس إدراكاً جديداً-إن هذه المواضيع جميعاً تعتبر من أشد المسائل الروحية غموضاً ومن أكثر الأسرار خفاء.

والدقة الفلسفية في هذا الموضوع تقود حتماً إلى الاعتقاد بأن الجهاز الروحي والإدراكي فينا هو وراء الأعصاب والنشاطات العصبية، وعلى العكس من فرضيات الماديين فنحن لا نستطيع أن نعتبر الإدراكات من الخواص المعينة للمادة. ولكي نهيئ أرضية صلبة للاستدلال نشرح أولاً كيفية هذا الاستعداد الذهني حسب ما يشعر به كل فرد منا حضوراً ووجداناً وحسب ما فصله علماء النفس، ثم نذكر النظريات العلمية والفلسفية العائدة إلى هذا الموضوع.

لاشك في أن الإنسان إذا أحس بشيء بوساطة إحدى حواسه فإنه يستطيع في المستقبل أن يستحضر في ذهنه ذلك الشيء من غير حاجة إلى الإحساس به من جديد. فمثلاً لو لقي صديقه يوماً في مكان معين وأجرى معه حديثاً فإن خاطرة تترسب في ذهنه من هذا اللقاء والحديث وهو يستطيع - في كل وقت يحب - أن يستعيد ذلك اللقاء والحديث وأن يستحضر تلك الصور والكلمات في ذهنه مع التفاته إلى أن هذه الخواطر الفعلية ليست متوهمة ولا من اختراع ذهنه وليست إحساساً جديداً أيضاً، أي أن ذلك اللقاء والحديث لم يتجدد مرة أخرى، وإنما هذه الخواطر تتعلق بذلك اللقاء والحديث الذي تم في الماضي.

أما علماء النفس فهم يقولون أن ذهن الإنسان يجتاز أربع مراحل منذ يقع ذهنه تحت تأثير العوامل الخارجية للإحساس وحتى استحضار ذلك الشيء في الزمان اللاحق دون تأثير العوامل الخارجية للإحساس مرة أخرى:

أ-مرحلة الإحساس الابتدائي: أي أن الشيء لابد من الإحساس به أولاً حتى يستطيع الذهن أن يحتفظ به ويتذكره، ومن البديهي أن الشيء إذا لم ترد صورته إلى الذهن من الخارج فإن التذكر عندئذ لا معنى له.

ب-مرحلة الحفظ: فالصورة الواردة إلى الذهن إذا لم تترك فيه أثراً (أو لم تبق فيه)فليس من الممكن أن تحضر في الذهن من جديد دون تأثير العوامل الخارجية.

ج-مرحلة التذكر: أي الالتفات إلى تلك الخاطرة الماضية أو إحضار الماضي في صفحة الذهن.

د-مرحلة التشخيص: أي تمييز هذا التذكر وإنه بنفسه ذلك الماضي وليس إحساساً جديداً ولا تخيلاً وهمياً.

أما النظريات والفرضيات العلمية فهي تتعلق بالمرحلة الثانية من هذه المراحل الأربع وهي مرحلة الحفظ.

وهي تشرح حال الصور المدركة في الفترة التي يغفل عنها الذهن وبأية صورة هي تُحفظ فبالنسبة إلى المثال الماضي نتساءل: ما هو حال صورة اللقاء والحديث بعد لقائهما وانتهاء الحديث في الفترة التي يكون فيها الذهن غافلاً عنها؟ وكيف تحفظ هذه بحيث نستطيع أن "نتذكرها" في المرحلة الثالثة وأن "نقيمها" في المرحلة الرابعة؟

هذه بعض النظريات المهمة في هذا المضمار:

كان بعض الحكماء اليونانيين القدماء أن صورة ترتسم في الذهن من الشيء المدرك وتبقى تلك الصورة في المخ وليس لهذه النظرة مؤيدون في عصرنا الحاضر. وهي مردودة من جهات عديدة.

يقول ديكارت: إن التأثيرات الابتدائية توجد خطوطاً في المخ وكلما مرت الروح على هذه الخطوط فإنه يوجد تأثير يشبه التأثير الأول.

وتكون الروح حسب هذه النظرية موجوداً مستقلاً بذاته عن البدن، والشيء الوحيد المتبقي من الإدراكات هو تلك الخطوط المخية.

ويرفضون هذه النظرية الفلاسفة الروحيون والفلاسفة الماديون.

وهناك نظريات أخرى ليست مهمة، ولهذا فنحن نهمل ذكرها ونقصر الحديث على ذكر نظريتين إحداهما تقول بكون الحافظة شيئاً مادياً وقد اختارها ماديو عصرنا الراهن وشرحها أتباع المادية الديالكتيكية، والأخرى تقول أن الحافظة ليست أمراً مادياً وذلك حسب الأسس الخاصة لمذهب صدر المتألهين الفلسفي، وسوف نتناول ضمن هذا الحديث الإشكالات التي ترد على النظرية القائلة بمادية الحافظة ونحن نبين هاتين النظريتين تحت عنوان "النظرية الروحية" وعنوان "النظرية المادية".

النظرية الروحية:

يعتبر أصحاب هذه النظرية الإدراكات من النشاطات المباشرة للنفس (وهي جوهر غير مادي)ويعتبرون الأعمال العصبية مقدمة لوجود هذه الإدراكات فقط. وحسب هذه النظرية تكون نسبة الإدراكات إلى النفس كنسبة الفعل إلى الفاعل، وبالاصطلاح الفلسفي فإن لهذه الإدراكات إلى قيام صدور وليس قيام حلول، وتبقى هذه الصور الإدراكية بنفسها في ناحية من النفس. والتذكر إنما هو الالتفات تلك الصورة الأولى.

وحسب هذه النظرية فإن الصور الإدراكية الأولى تحفظ بنفسها ثم تُتذكر وتُقيم.

النظرية المادية:

إن أصحاب هذه النظرية (وإن كانوا لا يستطيعون إبداء الرأي بشكل قاطع)يقولون: على العكس من النظرية السابقة فإن الإدراكات الأولى لا تحفظ بعينها لأن الإدراك عبارة عن نشاط الأعصاب، ولا يمكن أن يكون للأعصاب نشاط مستمر بالنسبة إلى شيء واحد، أي إن نشاط الأعصاب يتجه في كل لحظة

إلى شيء خاص، وما دام الشيء غير متوجه إليه فمن المؤكد كون السلسلة العصبية لا نشاط لها بالنسبة إلى ذلك الشيء، إذن في حالة عدم التوجه لا توجد الخاطرة المدركة بصورة إدراك ولا يمكن أن تكون كذلك. ويزعم هؤلاء العلماء أن الشيء إذا أدرك مرة واحدة فهو يترك أثراً في نقطة معينة من المخ، فمثلاً تظهر خلية أو أكثر، وكلما أثيرت تلك النقطة وهيجت بتأثير أحد العوامل الخاصة (كالإرادة وغيرها)فإن الأعصاب تبدأ نشاطها من جديد وتولد الإدراك الأول مرة أخرى. ففي المثال السابق ما دام الإنسان غير ملتفت إلى اللقاء والحديث مع الصديق فإن ذلك غير موجود في الذهن بشكل خاطرة إدراكية، وإنما يوجد منها أثر فقط في نقطة معينة من المخ، وفي أي وقت تهيج هذه النقطة فهي تبعث على توليد تلك الخاطرة مرة أخرى، ويتخيل هذا الشخص أن هذه الخاطرة قد بقيت محفوظة طيلة هذه الفترة.

وعلى هذا يصبح التذكر - حسب هذه النظرية - توليداً جديداً، وهذا مخالف للنظرية الأولى التي لا تعتبر التذكر توليداً جديداً.

ولإلقاء الضوء يشكل أكبر على نظرية الماديين في موضوع مادية الحافظة ننقل شيئاً من أقوالهم:

يقول الدكتور الآراني في كتاب "يسيكولوجي" ص١١٧ :

"لابد من الالتفات في عمل الحافظة إلى أنه: كيف يثبت التأثير أو الإحساس في الروح؟ وكيف يولد مرة أخرى؟ وكيف تجسم الروح قضية حدثت في الأزمنة الغابرة؟".

ويجيب على هذه الأسئلة في الصفحة (١١٨)قائلاً:

"يقال إن قنوات ارتباط توجد بين القضايا، وتبقى هذه القنوات في المخ... ووجود هذه القنوات هو الذي يبقي القضايا في الذاكرة، وتهييجها هو الذي يبعث على تذكر تلك القضايا مرة أخرى".

ويقول في الصفحة (١١٦)بامتعاض وتردد:

" ليس من المعروف كيفية بقاء ارتباط الحافظة بالروح مدة طويلة، وكيف يستطاع توليد قضية معينة في الروح مرة أخرى. ولكنه يمكن معرفة أن الشخص في حال تذكر القضايا يُحْدِث تغييراً في مخه بصورة إرادية، ويشمل هذا التغيير حالة ضغط الدم ودرجة الحرارة والعوامل الفيزيائية الأخرى". وحسب النظرية المادية يصبح جهاز المخ مثل جهاز التسجيل الذي يحفظ الصوت على صفحة الشريط. فكما أن الشريط المغناطيسي له خاصة حفظ الكلمات التي تلقى أمام اللاقطة، أي أن الكلمات تترك أثراً في نقاط خاصة من الشريط فإذا هُيّجت تلك النقاط بعوامل فنية خاصة فإنها تولد صوتاً مماثلاً تماماً للصوت الذي صدر أمام اللاقطة. والصوت ليس باقياً بشكل مستمر وبحالته الصوتية في الشريط وإنما توجد حالته الصوتية فقط عند تهييج تلك النقاط الخاصة. والمخ أيضاً كذلك فإذا أثرت العوامل الخارجية على سلسلة الأعصاب فإنها تولد رد فعل، ورد الفعل هذا ليس إلا خاصة الإدراك، ثم يبقى من ذلك أثر في نقطة معينة من المخ ولسنا نعرف لحد الآن كيفية هذا الأثر، والذي نعرفه فقط هو أن الإدراك ليس موجوداً بشكل إدراك في حالة عدم الالتفات وعدم نشاط المخ بالنسبة إلى ما أدركه سابقاً.ولكنه في أي وقت تهيج فيه تلك النقطة المعينة فإن الإدراك الأول يولد مرة أخرى.

وترد على هذه النظرية إشكالات مهمة نذكر منها:

أ-حسب هذه النظرية فإنه لابد أن نخصص لكل مفهوم ذهني خلية واحدة أو أكثر، وهذا مرفوض لعدة أسباب:

أولاً: من البديهي أننا عندما ندرك أو نتذكر أحد المفاهيم فإن الخلايا تعمل جميعاً وليس خلية واحدة أو عدة خلايا. فمثلاً عندما ننظر إلى شيء فإن خلايا البصر تعمل جميعاً، وإذا نظرنا إلى شيء آخر فإن تلك الخلايا بنفسها تعود لتعمل مرة أخرى، وهكذا الحال عند التذكر والسماع وغيرهما. ولورود مثل هذا الإشكال فقد تردد الماديون أنفسهم في صحة هذه النظرية، فقال الدكتورة الآراني في صفحة (١٠٠)من كتاب "يسيكولوجي":

"إن الروح تستطيع في كل وقت أن تولد الصور المجسمة، فهي تستطيع مثلاً أن تجسم رجلاً أو كلباً بجميع أو أغلب صفاته. ولم يستطع العلم لحد الآن أن يبين كيفية توليد هذا الشكل المجسم في الروح. وتوجد في هذا الباب عقائد متباينة. مثلاً لو فرضنا أنه بعد رؤية كلب معين تستعد خلايا معينة من المخ لتوليد كلب مجسم فلابد في هذه الحال من تخصيص فئة معينة من الخلايا لكل شيء، وهذا الأمر مشكوك فيه لأن عدد الخلايا حينئذ سوف لن يكفي تلك الأشياء التي لا تعّد ولا تحصى".

ثانياً: إذا فرضنا أن خلية واحدة أو عدة خلايا تتأثر عند رؤية أو سماع شيء ما، وخلية أو عدة خلايا تتأثر عند رؤية أو سماع شيء آخر فإذا تكرر سماعنا أو رؤيتنا لذلك الشيء الأول فلماذا لا تتأثر خلايا أخرى وإنما تتهيج تلك الخلايا التي تأثرت أولاً ويتحقق لتذكر؟

ب-من خواص الحافظة -كما مر علينا- التقييم، وهو النظر إلى هذا التذكر على أساس أنه بنفسه ذلك لإدراك الأول وليس إدراكاً جديداً وليس وهماً ولا معنى له أيضاً. ولا ينسجم هذا مع كون الحافظة مادية، لأنه إذا فرضنا إن المخ

بالنسبة إلى الإدراكات مثل جهاز التسجيل فلابد أن يتصف بهذه الصفة وهي أنه متى ما هيجت فيه تلك النقطة الخاصة فهو يولد إدراكاً يشبه الإدراك الأول من جميع الجهات كما يولد جهاز التسجيل صوتاً يشبه تماماً الصوت الأول وليس هو بعينه، بينما نحن نعلم -حضوراً ووجداناً- أن لذهننا خاصة التقييم أي أنه يحكم بأن هذا هو ذاك وليس توليداً جديداً ولا فعلاً جديداً.

وملخص هذا الإشكال أننا لا نستطيع أن نقبل كون الحافظة مادية وذلك لأننا ندرك أن قوة الحافظة تتصف بالعينية أي أن ما نتذكره هو عين ما أدركناه سابقاً.

ج-يتغير المخ بكل محتوياته وهو دائماً في معرض التحول والتبدل، والمادة المخية تتغير عدة مرات بكل محتوياتها خلال الفترة التي يعيشها الإنسان لمدة سبعين عاماً مثلاً وتحل محلها مادة أخرى، بينما تبقى الخواطر النفسية ثابتة وغير متبدلة سواء أكانت "تصورات" مثلما لو رأينا صديقاً في أيام طفولته أو تذكرنا معلماً فارقناه منذ أنهينا المرحلة الابتدائية، أو كانت "تصديقات" كما لو سمعنا في المرحلة الابتدائية بأن أرسطو كان تلميذاً لأفلاطون وقد أذعنا لذلك (وهذا هو التصديق بالمعنى المنطقي).

وخلاصة القول فإن كل التصورات والتصديقات السابقة باقية على حالها ولو كانت هذه حالة في المادة لتغيرت بتغيرها قطعاً.

وأما مثال الصورة المنعكسة في الماء الجاري الهادئ المذكور في المتن منسوباً للماديين فهو ليس إلا مثالاً شاعرياً،لأننا نرى تلك الصورة ثابتة بسبب كون الصورة ثابتة في الخيال، ولو فرضنا أنها غير ثابتة حتى في الخيال لما أمكننا أن نتخيلها ثابتة.

وخلاصة هذه الأشكال إننا لا نستطيع أن نقبل كون الحافظة مادية وذلك لأن من خواص قوة الحافظة ثبات الإدراكات الذهنية.

وأهم دليل يتمسك به الماديون لإثبات كون الذاكرة مادية هو أننا نشاهد عملياً كون الحافظة مرتبطة ببعض أقسام المخ. وصحيح أن كثيراً من الأعمال الروحية من قبيل الحافظة من قبيل الحافظة لم يعيّن مكانها بدقة فيه ولكنه من المقطوع به أن الذاكرة تنعدم باختلال بعض أقسام المخ.

إذن يعرف من هذا أن الحافظة من خواص التكوين المادي للمخ.

ويمكن أساساً دعم هذه النظرية بطريقتين:

أولاً: عروض النسيان: لاشك أن كل إنسان بل وحتى الحيوان أيضاً مع التفاوت يعرض له النسيان، ولا يوجد إنسان يتذكر كل حوادث حياته، ولو كانت الذاكرة غير مادية لم يكن هناك معنى للنسيان لأن النسيان هو زوال الصور الإدراكية من صفحة الذهن، ولو كان للروح وجود مستقل عن البدن وكانت الصورة الإدراكية معلومة للروح وغير مادية لوجب أن تكون تلك الصور باقية دائماً لأن علتها وهي الروح المجرد باقية كما يعتقد الروحيون، وكل معلول يتبع علته في البقاء. أما علة النسيان حسب النظرية المادية فواضحة، وهي تلك التغييرات الحاصلة في المادة العصبية فيهم.

يقول الدكتور الآراني :

"قدرة الحافظة في كل شخص منوطة بقدرة مادته العصبية على حفظ التغييرات فكلما استطاعت أن تحفظ التغيير بصورة أفضل فإن قدرة الحافظة تزداد".

ثانياً: عروض الأمراض للحافظة في أثر بعض الاختلافات الحاصلة في المخ. فكثيراً ما يقع أن يفقد الإنسان كل ذكرياته الماضية أو قسماً منها في أثر مرض

يصاب به أو في أثر ضربة قوية توّجه إلى مخه.فبعض المصدومين في الحرب من الذين أصيبوا في رؤوسهم وجماجمهم لم يستطيعوا بعد تماثلهم للشفاء أن يتذكروا أسماء آبائهم وأمهاتهم ومدنهم وحتى أسماءهم. إذن نعرف من هذا أن الحافظة شيء مادي ولذلك فقد ذهبت في أثر وقوع الاختلال في المخ .

وجوابنا على هذا الاستدلال بأننا نقصد بقولنا "الحافظة ليست مادية" أن الصور الإدراكية تحفظ فيما وراء المادة، أما التذكر الذي هو عبارة عن إحضار الصور الإدراكية في الصفحة الظاهرة للذهن فهو لون من ألوان "الفعل"، وقد أثبت في الفلسفة أن الروح في أفعالها تحتاج إلى المادة وتستخدمها بعنوان كونها "آلة للفعل". وعلى هذا فالنسيان الحاصل نتيجة لطول المدة في الحالات الاعتيادية أو الاعتيادية أو الحاصل بسبب الإختلالات المخية لا يعني أن الخواطر الذهنية قد انعدمت من أساسها وإنما يعني أن (تذكرها)لأن "آلة الفعل" قد انعدمت.

يقول برجسون-حسب ما ينقل ذلك المرحوم فروغي-: "الفرق بين الحافظة والذاكرة أن الحافظة هي التي تحتفظ بصور الأشياء والمعاني وهي ليست أمراً مادياً ولا من خواص المخ، بل على العكس من ذلك فالمادة تحجب الحافظة وتسبب النسيان. أما الذاكرة فهي عمل المخ. فصور الأشياء والمعاني محفوظة دائماً في الحافظة. والذاكرة قوة تنبعث من المخ في أوقات محددة وبأسباب معينة فتكشف ذلك الستار ويتذكر الإنسان ما سُجّل في الحافظة. والذاكرة عمل والعمل من وظائف الجسم. والمخ الذي الذاكرة صورتها إنما هو جزء من الجسم، ولكن الحافظة مخزن للصور، والصور ليست ذوات وإنما هي معانٍ والمعاني لا تحل في مكان".

والدليل على أن الصور الإدراكية لا تنعدم بسبب طول المدة أو الإختلالات المخية وإنما تفقد الروح قدرتها فقط على التذكر وإحضار تلك الصور لأنها تحتاج إلى المادة هو أن التجارب النفسية المتعددة قد أثبتت أنه في الحالات غير الطبيعية أو بالضغوط غير العادية التي تسلّط على الروح يتذكر الروح كل الحوادث الماضية التي كان قد نسيها.

ويعتبر هذا الموضوع من المسلمات في علم النفس الحديث. ونكتفي هنا بنقل كلام الدكتور الآراني الذي يعدّ أحد الماديين القائلين بأن الروح خاصة من خواص المادة، يقول في الصفحة (١١٧)من كتاب "يسيكولوجي":

"ألم يعلم لحد الآن بصورة قطعية أن القضايا التي تحدث في الحياة بصورة متوالية أهي ثابتة وباقية في الروح أم لا؟

فنحن نلاحظ من ناحية أن أغلب القضايا الجزئية في الحياة قد نسيناها تماماً بحيث أن بعضها لا نستطيع أن نولده في الروح مرة أخرى أي نحن لا نستطيع أن نولده في الروح مرة أخرى أي نحن لا نستطيع أن نتذكره، ولكنه من ناحية أخرى تشير التجارب المتعددة في الحالات غير الطبيعية- كما في التنويم المغناطيسيhypnoseإلى أن الأشخاص المدمنين على المخدرات والأشخاص المشرفين على الموت بسبب الجوع وغيرهم عندما يزول ذلك العامل غير الطبيعي فإن هؤلاء الأشخاص يعلنون أنهم قد تذكروا قضايا بَعُدَ العهد بها وحدثت لهم في مراحل حياتهم الأولى".

ويعلن جماعة من العلماء أيضاً أن الإنسان في حالة الاحتضار يتذكر كل الحوادث التي مرت عليه طيلة فترة حياته.

وبهذا تكون الدراسات العلمية قد تركت الباب مفتوحاً لاحتمال استحضار الروح- بعد مفارقته للبدن- كل الحوادث الضخمة والتافهة وكل الأعمال الطبية

والرديئة التي مرت عليه خلال الحياة. وهذا هو بنفسه ما كان يعلنه الفلاسفة الإلهيون منذ قرون متطاولة). وهكذا الشيء الذي أدركناه ثم نسيناه أو غفلنا عنه ثم تذكرناه بعد ذلك فإننا نلاحظ إن ما تذكرناه الآن هو بنفسه الذي أدركناه سابقاً، مع أن ما أدركناه في الحالتين لو لم يكن واحداً حقيقياً ولو لم يكن له ثبات وبقاء مما يحافظ على العينية لما كان هناك لتحقق المعرفة والتذكر. ونحن نعلم أن لدينا معارف وتذكرات قد يناهز عمرها السبعين عاماً أو أكثر أو أقل وفي خلال هذه السبعين من الأعوام قد تغيرت -عدة مرات- أعصابنا ومخنا بكل ما تحتوي من مادة.

إشكال

ويجيب العلماء الماديون على هذا الدليل بأن التغير والتبدل

الحاصلين في المخ إنما هما دقيقان وقد حصلا بالتدريج ولا يستطيع الإدراك أن يستوعبهما، ومن ناحية أخرى فإن الجزء الجديد يحل محل الجزء القديم بمنتهى السرعة، ويتخذ الجزء الجديد لنفسه مثل الخواص التي كانت لذلك الجزء القديم بحيث لا يستطيع أن يتابع ذلك إدراكنا، ومن هنا فهو يتخيل إن الجزء الجديد هو بنفسه الجزء

القديم وهذا يشبه ما لو نظرنا إلى صورتنا منعكسة في ماء صاف يسير هادئاً فإننا نتخيل أن صورتنا في الماء ثابتة، بينما نحن نرى- في الواقع- في كل لحظة صورة جديدة ولكننا لا نلاحظ ذلك. ولا بد أن نتصور تبدل المدركات بهذا الشكل بعينه.

جوابه

نحن- كما ذكرنا في جواب الإشكالات الماضية - لا نريد أن ننكر حدوث الأعمال الفيزيائية في المخ ولا نريد أن ننفي التحول ولا التغيير في الماديات،

وإنما نركز الحديث حول مفهوم هذه الجملة (نحن نتخيل أن هذا الجديد هو بنفسه ذلك القديم)ونقول إن هذه الوحدة المتخيلة بين الجديد والقديم لا تتلاءم مع كون الإدراك مادياً. ويحتمل أن يكون أن يكون هذا الإدراك خطأ إذا قسناه إلى الخارج ولكنه لا يمكن أن يكون خطأ إذا نظرنا إليه بحد ذاته أي بما أنه صورة خيالية.

وبناء على قول هؤلاء العلماء الماديين فإنه لا يمكن أن يتحقق التصديق (المقابل للتصور)لأن الذهن بمجرد أن يفرض الموضوع ثم يذهب إلى المحمول ليحمله على الموضوع فإنه سيجد الموضوع قد ذهب وحل محله موضوع جديد آخر، وعندئذ يمتنع الحمل وتبطل كل قضية. وبالإضافة إلى هذا فإنه لا يرتبط أي جواب بأي سؤال، ولا يرتبط أي إبطال بأي إثبات، ولا أي ذيل بأي صدر. والوجدان السليم لا يذعن أبداً لهذا اللون من التشكيك ولا يقر هذا النوع من السفسطة.

إشكال

قد يقال إن ذهننا وفكرنا له خاصة التحول والتغير وهكذا مدركاتنا (الصور العلمية)لأن أصل الجميع هو المادة وهي في تغير وتحول دائمين، ولكن لما كانت المادة هي الأصل لهما معاً فالتغير الحاصل فيها من حيث السرعة والحركة حاصل فيهما أيضاً بنفس السرعة والحركة، ومن هنا فنحن نتخيل مدركاتنا (الصور العلمية)ثابتة. وهذا يشبه ما لو تحرك جسمان بحركتين متشابهتين من حيث السرعة والجهة فإن هذين الجسمين سوف لن يتغير موقع أحدهما من الآخر ويظلان في حالة ثابتة.

وجوابه

إن حديثنا عن هذا الظن والتصور هو نفس حديثنا السابق. وعلاوة على ذلك فإننا نضيف- بخصوص هاتين الحركتين المتشابهتين- إن هذا السكون النسبي إن لم يكن له واقع فهو على مستوى التخيل ثابت وإن قلنا إن له واقعاً إذن ثبت إن في العالم الخارجي موجوداً ثابتاً ليس له خاصة التغيير التي للمادة. وهذا إشكال على الماديين أنفسهم وليس موجهاً إلينا.

ويعود الماديون ليقولوا لا يوجد في العالم الطبيعي تأثير من طرف واحد كما أثبتت ذلك التجارب العلمية، فكل مؤثر يحتاج إلى متأثر له دخل في وجود الأثر فيكون هذا مؤثراً أيضاً من هذه الجهة، فالأثر إذن قد حصل بمشاركة طرفين. وهذا الوليد قد وجد من مجموع الأب والأم (المؤثر والمتأثر)الماديين. ومن هذا نعلم أن الإدراك الحسي أيضاً يحصل نتيجة للتأثير المتبادل بين المادة الخارجية وسلسلة الأعصاب أو المخ فيما نشاهده لدى الموجودات الحية ولا سيما الإنسان. ولما كان تأثير الأعصاب والمخ لا معنى له بدون وجود المادة الخارجية، وتأثير المادة الخارجية لا معنى له بدون تأثر الأعصاب والمخ، وكذلك التأثير والتأثر الحاصلان بين المادة الخارجية والأعصاب والمخ لا معنى لهما بدون ظهور أثر مادي في سلسلة الأعصاب والمخ (وكل منهما تركيب خاص من المادة)، والعكس صحيح أيضاً، إذن يصبح الإدراك الناتج من التأثير والتأثر خاصة من الخواص المادية التي تظهر في المخ .

ولما كان المخ يتمتع بميزة التوليد ويستطيع أن يتأثر بفكره (وليس الفكر إلا خاصة مادية جديدة، وهذا التأثير الثاني يحدث بشكل جبري نتيجة لتأثير الطبيعة والبيئة)فهو إذن يستطيع أن يولد الأفكار الجديدة التي لا تستطيع الأعصاب أن تكتسبها من الخارج. وهو يستطيع أن يصل العلم بالعلم، وأن يوجد

المعلومات الروحية والمعنوية والقوانين الكلية من قبيل اكتشافه لقانون العلة والمعلول، وأن يحول المعلومات الحسية من إحدى الحواس إلى الأخرى.

هذه أقسام مختلفة من الأفكار والإدراكات التي تولد في المخ متعاقبة وليس لها من هوية سوى تلك الخاصة المادية التي يتركب منها المخ.

الجواب

نحن لا نريد أن ننكر شيئاً مما ذكرتموه (وهو أن الإنسان في أثناء الإدراك يقوم ببعض الأعمال الفيزيائية)، ولكننا نلفت النظر إلى المثال الذي أوردناه في مطلع هذه المقالة (وهو مثال الصورة التي تحكي نزهة عائلية)وإلى الرؤيتين اللتين يستطيع الإنسان أن ينظر بهما إلى تلك الصورة. فالرؤية الأولى تنقل الإنسان إلى ما خلف الصورة من واقع، والرؤية الثانية تحبس الإنسان على مشاهدة النقاط السود والبيض المتناثرة على صفحة الورقة ثم نتساءل:

مع أية رؤية من هاتين ينسجم هذا الذي ذكرتموه أخيراً؟

إنه ينسجم مع الرؤية الثانية، ولكن تلك الرؤية لا تنطبق على حقيقة الفكر والإدراك. أما الرؤية الأولى التي تنطبق على حقيقة الفكر والإدراك فهي لا تنسجم مع حديثكم.

والغريب أن هؤلاء العلماء الماديين قد نسوا محل النزاع (وليس هذا النسيان بعيداً عن التناسي المقصود)وهم يجّرون الخصم إلى النزاع فيما هو مسلم بين الجميع.

ولا يريد أحد أن يقول بأنه أثناء حصول الإدراك لا توجد في الإنسان تلك الخواص المادية المتعلقة به. ولا يقصد أحد أن الأحياء - ومن جملتها الإنسان - لا تستعمل المخ والأعصاب أثناء تفكيرها وإدراكها (والقائلون ببقاء النفس بعد مفارقة الجسم واستمرارها في إدراكها لا يريدون المساس - من قريب ولا من

بعيد- بهذا الذي ذكر كما سوف يأتي إن شاء الله)، ولكن الحقيقة أنه لا يمكن التغافل أيضاً عن كون إدراكاتنا الواسعة وأفكارنا العميقة ليس لها شيء من الخواص الضرورية للمادة من قبيل: الأجزاء، الانقسام، التحول، التشخص، وحينئذ كيف نستطيع اعتبارها مادية؟

ألسنا نثبت كل حقيقة بوساطة خواصها الضرورية؟

وبغض النظر عن هذا نقول: إذا كان فعلاً ما ندركه ليس إلا هذه النقاط السود والبيض في الصورة والمنعكسة في طبقات المخ وشعيرات الأعصاب فكيف استطعنا أن نجد الواقع الخارجي فيها؟

وكيف استطعنا أن نحيط علماً بذلك الواقع الخارجي وعرفنا أن النظرية المادية تدعى أن العلم والمعلوم متباينان في الوجود والماهية. وفرضوا رابطة وحيدة بين العلم والمعلوم وهي رابطة التوليد. وذكرنا هناك أن هذه النظرية مثالية محضة لأن الكاشفية -التي هي صفة ذاتية للعلم- تسلب منه، وبسلب هذه الصفة عن العلم لا يبقى لنا أي سبيل لإثبات العالم الخارج عن الذهن. وأما تصور الماديين أنهم يستطيعون إثبات العالم الخارجي عن طريق اعتبار الإدراكات وليدة التأثيرات الخارجية فهو تصور مخطئ لأن إثبات الخارج فرع كوننا نستطيع تصوره واستحضاره في أذهاننا حتى نستطيع أن نحكم بأن هذا الشيء الذي تصورناه موجود في الخارج، وإذا بنينا على أن كل ما يظهر في الذهن فهو غير الواقع الخارجي من جميع الجهات فسيصبح من المستحيل أن ينعكس الواقع الخارجي في الذهن. وملخص الكلام فإن الفرضية الخاطئة للماديين في باب حقيقة العلم والإدراك تؤدي إلى أنه ليس هناك أحد على الإطلاق يستطيع أن يدرك الواقع الخارجي)؟

فلو أن الإنسان لم يكن قد شاهد من قبل ما تحكيه تلك الصورة في الواقع ثم نظر إلى هذه النقاط السود والبيض في الصورة فإن ذلك ليس كافياً لينقل الناظر للصورة إلى ما تحكيه من واقع.

إشكال

يقول هؤلاء العلماء نحن مضطرون للاعتراف بالمغايرة بين العلم والواقع الخارجي حسب القانون الآتي: هو (أ)، والجزء المتأثر من المخ بالمعلوم هو (ب)، فالأثر الذي هو الفكر والإدراك سيكون مساوياً لـ (أقدّسرّهب)، ولا يساوي (أ)وحده ولا (ب)وحدها.

الجواب

إذا فرضنا أن المعلوم هو (أ)، والجزء المتأثر هو (ب)، والأثر المادي المفروض هو (ك)، والصورة العلمية هي (ج)، فهذا القانون لا يكون صحيحاً إلا إذا أثبتنا أن (ج=ك)، وفي غير هذه الصورة لا تصبح له أية قيمة.

ونستطيع أن نعبّر عن هذا باللغة الفلسفية فنقول أن الموجود الذهني والموجود الخارجي متحدان في الماهية مختلفان في الوجود، والشيء المستحيل هو اتحاد موجودين مستقلين في الوجود، وليس مستحيلاً اتحاد وجودين في الماهية مع اختلافهما في الوجود فأحدهما له وجود خارجي هو منشأ للآثار والآخر له وجود ذهني (غير خارجي)ليس منشأ للآثار.

إشكال

صحيح أن الصورة العلمية أو الفكر والإدراك ليس لها بعض خواص المادة كالانقسام والتغير، ولكنها تتصف ببعض خواصها الأخرى، فأفكارنا وإدراكاتنا– مثلاً –زمانية، وهذه الصفة من خواص المادة.

الجواب

لقد تفوه بهذا الكلام أيضاً بعض علماء النفس، ولما كان هؤلاء غير متعمقين في دراسة الزمان فهم قد تورطوا في هذا الاشتباه (في الغالب يذكر علماء النفس أن الأمور الذهنية ليست مكانية أي أنها لا يمكن أن يفرض لها مكان معين في نقطة خاصة من المخ فيقال مثلاً أن القصة الكذائية التي أتخطرها أو القصيدة الفلانية التي أحفظها توجد في النقطة الفلانية من المخ. فهذه الأمور الذهنية إذن ليست مكانية ولكنها زمانية لأن ظهورها واختفاءها يتمان في زمان معين.

ومن الواضح أن في هذا التعبير تسامحاً، والأدق منه نظرية صدر المتألهين الفلسفية حول الزمان وقد أُديّت بإسلوبه الفلسفي الخاص مدّعمة بالبراهين الفلسفية العميقة، وتشهد لصحتها النظريات العلمية المعتمدة في هذا العصر عند العلماء الغربيين وهي تتضمن كون الزمان والتغيير مترافقين، وإن هذين منتزعان من جوهر الأمور المادية الطبيعية، ولا يمكن تصور واقع مادي غير متغير أو غير زماني، ولا متغير غير زماني، ولا زماني غير متغير، وبالتالي فلا يمكن اعتبار التغيير (الحركة)والزمان خارجين عن حقيقة وواقع الأمور المادية الطبيعية، وبتعبير صدر المتألهين فإن أحد مشخصات كل موجود مادي هو الزمان، ذلك الزمان الذي وجد فيه وطرأت عليه التغييرات أثناءه.

أما العلماء الغربيون المعاصرون فهم يعبرون عن ذلك بقولهم: كل شيء مادي فله أربع ميزات: الطول والعرض والعمق والزمان، وعلى هذا فإذا أثبتنا أن موجوداً ما ليس فيه تغيير فقد ثبا ضمناً أنه ليس مادياً ولا زمانياً. ولما كنا قد أثبتنا كون الإدراكات ثابتة ودائمة وليس فيها تغيير إذن فقد ثبت ضمناً أنها ليست زمانية.

فالزمان هو مقدار الحركة.

وبعبارة أخرى: فنحن نطلق الزمان على تلك الحركة المأخوذة بسرعة وبُطئ معينين وقد اتخذت مقياساً لسائر الحركات. فالزمان إذن لا يمكن أن يكون بدون حركة، والحركة لا يمكن أن تتحقق بدون مادة، والمادة لا توجد بدون خواصها الضرورية.

ولو كان إدراكنا شيئاً مادياً للزم أن تكون له خواص المادة الأخرى. والذي يتصور أن الإدراك (الفكر)زماني فهو يخلط بين العمل الفيزيائي الذي يتم في المخ وحقيقة الإدراك "الفكر" (والعلماء الماديون أيضاً متورطون دائماً في هذا الخلط).

فالصورة العلمية التي تكتسبونها في ساعة معينة من الزمان عن طريق الحواس يرافقها ظهور أثر مادي في سلسلة الأعصاب أو المخ، وهذا الأثر لا يمكن أن يوجد قبل ذلك الزمان المعين ولا بعده، ولكن حقيقة ذلك الإدراك ليست مقيدة بذلك الزمان المعين. ويشهد لذلك أننا نستطيع أن ندرك تلك الصورة بعينها في أزمنة مختلفة، مع أن الموجود الزماني لا يبقى على حال واحدة في زمانين مختلفتين.

ما قلناه بالنسبة الإدراكات المتعلقة بالحواس والمخ من أنها غير مادية يمتد ليشمل شيئاً آخر وهو العلم بالنفس (جرى البحث لحد الآن حول الأمور المسماة بالخواص الروحية من قبيل الإدراكات الحسية والخيالية والعقلية والإرادة والحب والكره والبغض والحكم والتصديق وغيرها، وثبت لدينا أن هذه الأمور تفتقد الخواص العامة للمادة ، ولهذا لا يمكن اعتبارها من خواص التركيبات المادية، ولم يجر البحث فيما مضى عن نفس شخصية الروح المستقلة التي تعتبر هذه الأمور من أعراضها وحالاتها أو من أفعالها وأعمالها. وهذا الموضوع الذي

في المتن إنما هو إشارة إلى أحد البراهين المجملة التي أوردها الفلاسفة الإلهيون لإثبات الشخصية المستقلة للروح في مقابل التركيبات المادية الخاصة.

والقارئ الكريم على علم بأن الماديين يعتبرون الروح ليس إلا اجتماعاً وارتباطاً خاصاً لأجزاء المادة، ويفسرون الخواص الروحية أيضاً بأنها خواص معينة للأجزاء المادية المترابطة.

أما الروحيون فهم في نفس الوقت يعتبرون فيه الروح (الذي ظهر نتيجة حركة المادة وتكاملها الجوهري)مرتبطاً ومتعلقاً- بشكل ذاتي بالمادة فإنهم يقولون أنه يتمتع بشخصية مستقلة ومنفصلة.

وأقام العلماء الروحيون في الشرق والغرب أدلة متضافرة لإثبات الشخصية المستقلة للروح وتجرده. ولا يخفى أن بعض هذه الأدلة ليس خالياً من الخلل. وليس هذا مجال سرد هذه الأدلة بكاملها ثم نقدها، بل نكتفي بذكر برهان واحد من البراهين الواضحة التي ذكرها الفلاسفة المسلمون (وأول من ذكر هذا البرهان مفصلاً هو السيخ الرئيس)وهو ليس بحاجة إلى مقدمات كثيرة، ويمكن أيضاً دعمه بأسس النفس الحديث، وقد أشير إليه في المتن ، وهو علم النفس بذاتها (الوعي بالذات).

ولا بد من ذكر مقدمة تتضمن أن "الوعي بالذات" وهو معرفة كل إنسان بوجوده إنما هو بديهي لكل شخص، وكل واحد منا يعلم بنفسه بالعلم الحضوري. ولا ينكر الماديون وجود هذا الشعور(الشعور بالذات)في الإنسان. إذن لا اختلاف ولا شك في أن كل أحد يتعقل ذاته ويعرف وجوده ويعتبر نفسه موجوداً مستقلاً وممتازاً من سائر الموجودات، فكل إنسان يدرك بالضرورة "إني موجود" ولكن الشيء الذي هو بحاجة إلى الاستدلال هو:

ما هي حقيقة هذه "الأنا" التي كان وجودها بديهياً؟ وما هي خصوصياتها؟ أهي مادية أم لا؟ ألها وجود مستقل أم هي عين الجسم والخواص الجسمية؟

إذن "أنا موجود" قضية بديهية حسب الحس الخاص في "الوعي بالذات" وليست بحاجة إلى الاستدلال، وقد صرف العلماء استدلالهم إلى حقيقية "الأنا" وليس إلى بيان أصل وجودها لأن وجود "الأنا" أمر بديهي.

ومن هنا يعلم أن استدلال ديكارت لإثبات وجود "الأنا" عن طريق التفكير ليس سليماً، يقول ديكارت: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وليس هذا صحيحاً، لأن الوجود والتفكير بديهيان بالنسبة إلى كل إنسان، بل وجود الذات أكثر بديهية لأن الوعي بالتفكير متعلق بـ "الأنا" وهو فرع الوعي والشعور بـ "الأنا" ذاتها.

ثم نرجع إلى أصل الموضوع ونتساءل :

ما هي حقيقة "الأنا" التي كان وجودها أمراً بديهياً؟ وما هو هي الميزات التي تتمتع بها؟ أهي مادية أم لا؟

توجد في هذا المضمار نظريتان هما :

١-النظرية الحسية.

٢-النظرية الروحية.

النظرية الحسية:-

يدعي أصحاب هذه النظرية أن "الذات" أو "الأنا" هي عبارة عن مجموعة من الإدراكات المختلفة التي جاءتنا دائماً وعلى التعاقب من طريق الإحساس أو التخيل أو غيرهما، وهي لا تنقطع عن بعضها. وحسب هذه النظرية لا تصبح "الذات" موجوداً واحداً وإنما هي مجموعة من الإحساسات والتخيلات والأفكار التي تشكل سلسلة واحدة. فـ "الأنا" إذن مجموع ما أراه وما أسمعه وما أتذكره وما أفكر فيه طيلة حياتي.

وقد أعلن هذه النظرية - في البداية- الفلاسفة الحسيون و التجربيون الذين ظهروا في أوربا منذ القرن السابع عشر فما اعتقدوا أن أساس المعرفة الصحيحة هو الإحساس والتجربة. ويقول هؤلاء العلماء: لما كان أساس المعرفة الصحيحة هو الحس والتجربة وهما لا يدركان سرى الأعراض والحالات، إذن نحن نرفض أي شيء سوى ما تثبته التجربة (ولكنهم مع ذلك لا ينكرونها). وقد كان من بين هؤلاء الأشخاص (من قبيل الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم)من لم يكتف بعدم الإيمان بوجود الجوهر النفساني المستقل، وإنما هو يفتقد الإيمان الراسخ أيضاً بوجود الجوهر المادي الخارجي الذي تعتبر الأعراض الطبيعية من حالاته، لأنهم يقولون أن الإحساس والتجربة تدلنا على وجود سلسلة من الأمور المسماة بالأعراض والحالات، وأما وجود الجوهر الجسمي الذي هو منشأ حالات الضمير والوجدان فلا تؤيده التجربة ولا يشهد له الحس.

وتعرّف هذه الفئة النفس بقولها: "النفس مجموعة من التصورات المتعاقبة التي تظهر في الذهن".

والماديون- أي القائلون بأصالة المادة بمعنى أنها الجوهر الوحيد الأصيل والقائلون بأن أساس المعرفة هو الإحساس والتجربة- يقتفون أثر الحسيين في بيان حقيقة "الأنا" ويزعمون أن "الأنا" أو النفس هي عبارة عن مجموعة الأفكار والخيالات و الإحساسات المتعاقبة التي توجد من تركيب مادي معين.

يقول الدكتور الآراني في الصفحة (١٠٤)من كتاب يسيكولوجي" :

"إن تأثير العوامل المؤثرة لا ينمحي من الروح على الفور، وتوجد رابطة عامة بين كل المؤثرات التي تتعاقب على الروح وتؤثر فيه، وفقدان هذه الرابطة يبعث على غيبوبة الروح. وفي الحالة الطبيعية يكون الوعي الروحي موجوداً بفضل وجود الرابطة الكلية بين جميع العناصر والعوامل المؤثرة".

ويقول في الصفحة نفسها :

"إن مفهوم "الأنا" يظهر بهذه الصورة وهي أن تركيبة مادية تستقبل دائماً بعض التأثيرات الخارجية (مثل الصوت والضوء وغيرهما)وهذا الأمر يبعث الموجود الحي نحو الوعي بوجوده".

ويقول في الصفحة (١٠٥):

"لا بد لنا من التمييز بين ناحيتين من نواحي "الأنا" وهما :"الأنا المؤثرة" و "الأنا المتأثرة"، فالأنا المؤثرة عبارة عن الهيكل الذي اعتبره نفسي أما الأنا المتأثرة فهي تعني إنني أعرف ذاتي. والأنا المؤثرة هي نتيجة كل الظروف التي أوجدتها من قبيل الأجزاء المادية، والعوامل المؤثرة فيها (كالصوت والضوء وغيرهما)والإحساسات المرافقة لتأثير العوامل، والحركات (الإرادية وغير الإرادية). أما الأنا المتأثرة فهي التي تشهد وترى هذه النتيجة الكلية".

ويقول في الصفحة (١٠٤):

"في الموجود الحي السليم يوجد مفهوم "الأنا" بصفة مستمرة ومنتظمة في أزمنة متعاقبة، وهو لا ينقطع إلا في حالة النوم، ويمكن أن يوجد الاختلال في "الأنا" نتيجة لتناول المواد المخدرة والمسكرة".

ويواصل حديثه في الصفحة (١٠٦):

"إني في نفس الوقت الذي أكون فيه أنا نفسي فإني لست بنفسي، إني أنا ذلك الثابت ولكني في نفس الوقت متغير. وأفضل مثال يمكن ذكره لفهم هذه القضية هو التشبيه بالنهر، فالنهر جار باستمرار، وهو في كل لحظة يختلف عن اللحظة السابقة، وفي نفس الوقت النهر هو النهر".

إذن خلاصة هذه النظرية هي أن مفهوم "الأنا" عبارة عن سلسلة من الإدراكات والإحساسات والأفكار المتعاقبة التي تشكل مجرى واحداً.

النظرية الروحية:

تقول هذه النظرية أن "الأنا" أو "الذات" التي يعلم بها الإنسان حضوراً ويؤمن بوجودها بداهة هي عبارة عن موجود واحد متشخص (وليس سلسلة الأمور المتعاقبة)ثابت باق خلال كل الحالات والأعراض، وهو لا يقبل التعدد ولا الكثرة ولا الفساد .

والدليل على كون "الأنا" حقيقة واحدة وليست سلسلة من الإدراكات المتوالية هو :

أولاً: إن حقيقة "الذات" تنسب كل تلك الإدراكات المتعاقبة إلى نفسها، وهي تعدّ المنسوب غير المنسوب إليه، فتقول (أنا أفكر)أو (أنا أنظر)، وكما أنها تعي ذاتها بالعلم الحضوري أيضاً ولا شك لها فيها ولا ترديد.

ثانياً: كل واحد منا يدرك أنه واحد في الماضي والحاضر وليس أكثر من ذلك ولو كان مثل حلقات السلسلة يوجد منها في كل لحظة حلقة لما أمكن هذا التمييز.أيمكن أن نحكم على حلقة تقع في هذا الطرف من السلسلة بأنها نفس تلك الحلقة الواقعة في الطرف الآخر؟

وعلاوة على هذا فإن النفس لا تحتاج إلى إحياء الخواطر الماضية لكي تميز أنها واحدة في الماضي والحاضر، ولو كانت كحلقات السلسلة لما أمكن أن تدرك ذاتها في الماضي بدون تذكر الخواطر الماضية.

ثالثاً؛ ما قلناه بالنسبة إلى الحافظة من أنه لا يمكن التذكر حسب فرضية الماديين أي أنه لا يمكن تذكر ما مرّ في الماضي على أساس أنه ليس إدراكاً جديداً- ما قلناه هناك وأردهنا بطريق أولي، أي إذا كانت "الأنا" عبارة عن مجموعة متعاقبة من الإدراكات التي لا ترتبط ببعضها إلا برابطة التعاقب أو العلية

والمعلولية فكيف يمكن عنئذ أن يميز الشخص بأنه هو نفسه ذلك الذي كان من قبل؟

رابعاً: تصبح الإدراكات -حسب نظرية الماديين- عبارة عن نشاطات وخواص الخلايا التي تكون سلسلة الأعصاب، وهذه الخلايا هي دائماً في تغير وتبدل بجميع محتوياتها، فمجموعة منها تموت ومجموعة أخرى تحل محلها، مع أن كل واحد منا يلاحظ أنه هو ذلك الشخص الذي كان قبل ستين أو سبعين عاماً دون تغيير ولا تبديل ولا زيادة ولا نقصان (ذلك كله في ذاته وليس في حالاته).

وخلاصة هذا الكلام الذي يعتمد على أساس وعي النفس بوجودها وكيفية وجودها هو أننا نثبت كون الإنسان يعرف ذاته على أساس أنها حقيقة واحدة ثابتة، وكل الحالات النفسية إنما هي مظاهر لها، وإنها حقيقة مجردة من المادة – نثبت ذلك بهذه الطرق:

أولاً: عن طريق النسبة (أي إن الإنسان ينسب إلى ذاته كل الإدراكات، وهو لا يعتبرها عين ذاته).

ثانياً: عن طريق الوحدة (أي أن كل إنسان يدرك أنه واحد في الماضي والحاضر وليس أكثر).

ثالثاً: عن طريق العينية (أي أن كل إنسان يدرك أنه هو بنفسه ذلك الذي كان وليس غيره).

رابعاً:عن طريق الثبات (أي أن كل واحد منا يدرك أنه لم يحصل له أي تغيير في ذاته).

وحاول الدكتور الآراني أن يفرّ من أشكال الثبات وعدم التغيير – الذي هو من خواص الروح ولا ينسجم مع الخواص العامة للمادة- وكذلك بقية

الإشكالات ولكنه تورط في تناقض صارخ، فهو يقول في الصفحة (١٠٦)من كتاب يسيكولوجي":

"ولا بد أن ننظر الآن لنرى "الأنا" و "الذات" أهي ثابتة أم متغيرة؟ فالموجود الحي يتبدل دائماً حيث تموت مجموعة من الخلايا لتحل محلها خلايا أخرى، وتتحلل مواد البدن باستمرار ثم تتكون مرة أخرى بفضل تدفق المواد الغذائية. إذن مادة الجسم في كل موجود حي تتغير دائماً. ومن ناحية أخرى فإن حالة الشعور والوعي ومعرفة الذات تتغير دائماً أيضاً، فـ"الأنا" الاجتماعية قبل عدة سنوات تختلف عنها هذا اليوم. وأنا أستطيع كذلك أن أقسم ذاتي- في لحظة واحدة- إلى عدة ذوات، فمثلاً أنا أسير في طريق معلوم أعرفه وأفهمه وفي نفس الوقت أقوم بحل مسألة رياضية أو مشكلة سياسية، فهذان القسمان في ذاتي يختلفان عن ذواتي الأخرى التي تتحقق في أزمنة متعاقبة. وملخص الحديث أنه ليس فقط مادة جسمي هي في تغير دائم وإنما كيفية الارتباط الزماني والمكاني لأجزاء تلك المادة (أي حالات الشعور)أيضاً في تغيير مستمر، ولكنه من ناحية أخرى فأنا نفس ذلك الإنسان المسؤول عن كل قراراتي الماضية والمنفذ لكل أعمالي السابقة التي تنبعث منها ذاتي الحالية وذاتي في المستقبل المتوقع. ونستطيع أن نحل هذا التضاد بوساطة التفكير الديالكتيكي فأنا في نفس الوقت الذي أكون فيه نفسي فأنا لست بنفسي، وأنا بذاتي ثابت ولكني متغير أيضاً. وأفضل مثال يمكن ذكره لتوضيح هذا الموضوع هو النهر، فالنهر جار وفي كل لحظة يختلف عن اللحظة السابقة وفي نفس الوقت فالنهر هو النهر وهو موجود في نفس المكان لسنين متطاولة. فالنظرة الديالكتيكية تتجه إلى القضايا وهي في حال الجريان، أي أن الديالكتيك ينكر وجود "الأنا" المرتبطة بمجموعو كبيرة

مـن القضـايا الخارجيـة. إذن توجـد "الأنـا" الثابتـة المرتبطـة بالقضـايا الخارجيـة المتغيرة".

فالكاتب يحاول هنا أن يفسر "الأنا" و "الذات" حسب الأسـس الديالكتيكيـة فهو يعترها متغيرة متكثرة وفي نفس الوقت يعدّها واحدة ثابتة باقية حسب العلـم الحضوري للنفس بذاتها. ولإثبات القسم الأول -وهـو تكثـر "الـذات" وتغيرهـا- يذكر دليلاً يتعلق بكثرة حالات "الأنا" وبينما نحن نعرف بأقل تأمل أن هذه تتعلق بتغير وكثرة حالات "الأنا" وليس ذات "الأنا" أما في القسم الثـاني فهـو يـدعي أن هذا الثبات لا يتنافى مع التغيير، وهذه الوحدة لا تتناقض مع الكثرة.

ولسـنا نعـرف لمـاذا انحـرف الكاتـب فـي هـذا المجـال حتـى علـى أسـس الديالكتيك؟ أليس أصل التغيير واحد من أسس المنطق الـديالكتيكي؟ وحسـب هذا الأصل ألا يصبح أصل الثبات والجمود والبقاء على حالة واحدة منفياً تماماً؟ ويتخيل المنطق الديالكتيكي أنه يحل كل تضاد بأصل التغيير هذا فيزعم أنه لمـا كان كل شيء في حالة حركة فهو إذن نفسه وهو أيضاً ضد نفسه.

وعندئذ نسأل هؤلاء: بأي أصل نحن نستطيع حـلّ التضـاد الواقـع بـين أصـل التغيير وأصل الثبات؟ وماذا يعني التشبيه بالنهر؟

أنه ليس أكثر من تشبيه شاعري لأن مـاء النهـر مكـون مـن وحـدات تسـمى بالجزيئات وكل جزئ فهو مكون من ذرات وكل ذرة تتكون من أجـزاء أصـغر، وكل هذه في حالة حركة مستمرة بحيث لا يوجـد جـزء ثابـت، وهـذه الصـورة الواحدة لا توجد إلا في أذهاننا حيث جعلت أذهاننا لمجموع هذه مفهوماً واحداً (هو النهر)واعتبرته لها .

ولسنا ندري لماذا يتناسى الماديون هنا الجملة الشهيرة للفيلسـوف اليونـاني "هراقليطوس" مع أنها تذكر في كتبهم شاهداً وقد ذكرهـا الـدكتور الآرانـي فـي

كتيب "المادية الديالكتيكية" شاهداً على هذا الاتجاه، يقول "هراقليطوس": "لا يمكن أن نرد نهراً واحداً مرتين". وتشير هذه الجملة بوضوح إلى أن النهر ليس هو ذلك النهر في لحظتين متعاقبتين.

ومن الواضح جداً أن هناك تفاوتاً هائلاً بين الوحدة والثبات اللذين يشعر بهما الإنسان بالعلم الحضوري بالنسبة إلى ذاته، والوحدة والثبات اللذين يفرضان للنهر حال جريانه أو الفوج العسكري حال تفقده، لأن الأول منهما (أي الذات)واحد حقيقي واقعي وثابت، أما الثاني فهو فرضي واعتباري، وليس صحيحاً أن يعتبر هذان بصورة واحدة فكل واحد منا شعور بـ "الأنا"، وتشير التجارب والقرائن إلى أن بعض الموجودات الحية لها نفس هذه الحال. وكل فرد منا يشاهد -عيناً- وجود شيء لا ينطبق على أي عضو ولا ينسجم مع الخواص العضوية، لأنه لا يختلف بزيادة أو نقيضة تلك الأعضاء، ولا يتغير باختلاف سنّي العمر ولا بتحلل القوى، بل هو يزداد وضوحاً وكمالاً، وقد يغفل الإنسان أحياناً عن أحد أعضائه أو عن مجموعة منها ولكنه لا يغفل أبداً عن ذاته.

وهو يشاهد ذاتاً ثابتة غير متحولة ولا يجد أي تغيير قد طرأ على "الأنا" منذ أقدم الأيام التي يستطيع أن يتذكرها ويستحضرها في ذهنه (لابد من الالتفات إلى أن هذا التذكر يقترن غالباً بتذكر مجموعة من الأعمال أو الحوادث التي هي زمانية، وأما "الأنا" التي تدرك فهي لا تنطبق على الزمان وحتى بحسب التصور. وهو يشاهد شيئاً واحداً ليس فيه كثرة ولا انقسام. ويشاهد أيضاً (وهذا هو الأهم من الجميع)أن هناك شيئاً محضاً خالصاً ليس قيه خليط ولا تحديد نهائي، وليس فيه غيبة عن ذاته، ولا يحول بينه وبين ذاته أي حائل.

النتيجة

نستنتج من هذا الكلام أن العلم بالنفس ليس مادياً، والأهم من هذا أنه يستنتج منه كون النفس بذاتها تعلم بذاتها، أي أن واقع العلم وواقع المعلوم في مورد النفس واحد، ولهذا تقول الفلسفة أن هذا اللون من الإدراك (العلم الحضوري)يباين الإدراكات الأخرى، وهي تقسم مطلق العلم إلى قسمين:

١-العلم الحصولي.

٢-العلم الحضوري.

وحسب التعبير الفلسفي فالعلم الحصولي هو حضور ماهية المعلوم عند العالم، أما العلم الحضوري فهو وجود المعلوم عند العالم (ليرجع من يحب إلى التعليقة المثبتة في الصفحة (١٠٢)، وأيضاً إلى المقالتين الرابعة والخامسة ففيهما تفصيل أكبر بالنسبة إلى هذا الموضوع. ومن هنا فنحن نستغرب حديث العلماء الماديين الذي مرّ ويثير فينا قانونهم السابق العجب والحيرة.

إشكال

يقول العلماء الماديون أن التأثيرات المختلفة التي ترد بسرعة عظيمة من الأعصاب إلى المخ تكوّن- عن طريق تبديل الكمية إلى كيفية- شيئاً واحداً نسميه بالخاصة الروحية، ويشهد لهذا أن انعدام هذه الحواس أو الغيبوبة أو الموت- كل هذه تذهب أيضاً بهذه الخاصة الروحية.

الجواب

جواب هذا الكلام واضح مما مرّ علينا من قبل، لأننا لسنا منكرين لوجود مثل هذه الخواص للمخ. وهذه هي عين النفس التي يفرضها علماء النفس في بحوثهم لحاجتهم الفنية لذلك.

وكلامنا ينصب على أن ما نشاهده في مورد "الأنا" لا ينطبق على خواص المخ، لأن كل ظاهرة مادية لا بد أن يكون لها-في كل الأحوال- الخواص

الضرورية للمادة. وما يقال من أن الروح أو الشعور الروحي يفنى أحياناً لـيس إلا ادعاءاً لا يسنده دليل، بل قد يلتفت الإنسان إلى ذاته في حالة الإغماء، وأحياناً قد لا يتذكر شيئاً بعد انتهاء الإغماء لا أنه يلتفت إلى أنه لم يلتفت إلى ذاته في تلك الحال، وبين هاتين الجملتين فرق هائل.

إذن ثبت في هذه المقالة أمران:

١-أن العلم والإدراك ليسا ماديين إطلاقاً.

٢-العلم على قسمين: حصولي وحضوري

المبحث السابع :نظرية المعرفة في ضوء الأسس المنطقية للاستقراء عند السيد محمد باقر الصدر (قدس سره)

الموقف المعرفي الجديد

عالج فلاسفة اليونان وحكماء المسلمين الذين سيطروا على التفكير العقلي في الاسلام (مشكلة الاستقراء) بروح واحدة، كما عالجها حكماء اوروبا المحدثون على الاغلب بروح اخرى، ورغم تعدد الوان المعالجة والمحاولة ظلت نتيجة الدليل الاستقرائي احتمالية لا تتعدى الظن الى اليقين! حتى ورود (الصدر) هذا الميدان. لقد صدر الشهيد الصدر من هذا الميدان، خالصا الى عقم معالجة الارسطيين والتجريبيين معا لمشكلة الاستقراء، ثم اعلن نهاية عهده الاحتمالي، مدللا على يقينية الاستقراء. لكن موضوع بحثنا ينصب على (المعرفة البشرية)، ولا يستقل في معالجة الدليل الاستقرائي منطقيا ورياضيا وفلسفيا.من هنا، فليس بوسعنا ان نعرض بالتحليل ل(الاسس المنطقية للاستقراء) بوصفه دراسة شاملة، انما يعنينا من هذه الدراسة موقفها من المعرفة البشرية. لذا يتعين علينا بدءا ان نستل نظرية الشهيد الصدر في المعرفة من خلال كتابه(الاسس المنطقية للاستقراء) استلالا، من دون ان نخرج عن خطة بحثنا، ومن دون ان نستلها موجزين ايجازا لا يفي بغرض البحث.

وينبغي ان ننوه بان الموقف المعرفي الجديد الذي طرحه الشهيد الصدر ينصب اساسا على المعرفة في طورها التصديقي، حيث تناول الدليل، وليس لهذا الطرح علاقة بالمعرفة التصورية.

اسس المدرسة العقلية في المعرفة البشرية يحسن بنا، قبل ان نعرض قصة المعرفة البشرية في ضوء (الاسس المنطقية للاستقراء)، ان نعرض النتائج

والافكار التي انتهت اليها، وتبنتها المدرسة العقلية في قضايا المعرفة البشرية، حيث نسجل

من خلال ذلك ما انتهى اليه (اصول الفلسفة) و(فلسفتنا) من اسس في هذا المجال:

المعرفة البشرية معرفة واقعية، تكشف عن واقع موضوعي بفضل المبادى الاولية التي يتوفر عليها العقل البشري قبل التجربة، وان هذه المبادى الاولية اليقينية هي التي تمنح استدلالات العقل البشري اليقين، وبذلك تبتدى المعرفة من الكل، (وهو عبارة عن هذه المبادى الكلية العامة)، ومن دون ان تنتهي المعرفة الى هذه المبادى لتستنبط بفضلها نتائجها لا يمكن الوقوف على صحتها والتيقن بها...

وهذه المعارف الاولية تنقسم الى قسمين رئيسين: احدهما ما هو شرط لكل معرفة بشرية، وهو مبدا الهوية الذاتية.والاخر ما هو شرط للحصول على بعض المعارف البشرية، كمبدا العلية، واستحالة ان يكون الاتفاق دائميا.

قصة (المعرفة البشرية)، في (الاسس المنطقية)، تبتدى من (مشكلة الاستقراء)، فهناك فجوة بين المفردات المستقراة،وبين الحكم العام، الذي يؤول اليه الاستقراء.

وقد حاولت مدارس المنطق المختلفة معالجة هذه الفجوة، تحت العنوان المتقدم: (مشكلة الاستقراء).

كيف صح الانتقال من المفردات المحدودة في الاستقراء الناقص الى قاعدة وحكم شامل، يصدق على الواقع المستقرا، كما يصدق على ما عداه من مفردات لم تستقرا وهي قائمة، او انها ستقوم؟

لقد حدا هذا الاشكال بالمنطق الارسطي، بل بالمدرسة العقلية في المعرفة بعامة، الى البحث عن قاعدة حل، تعالج في ضوئها المشكلة. وقد اتت المدرسة العقلية على حل ينسجم مع مبادئها المعرفية التي تقدم استعراضها فانقذت الدليل الاستقرائي

بسلاحها العتيد (المبادى الاولية). وقالت: ان الاستقراء المنتج ليس انتقالا من الجزء الى الكل، لكي تطرح مشكلة

الطفرة الاستقرائية، بل يعود في جوهره الى قياس منطقي، تتمثل كبراه في القاعدة العقلية الاولية:

استحالة ان يكون الاتفاق دائميا

من هنا بدا (الاسس المنطقية للاستقراء) صراعه مع المدرسة العقلية، التي تبنى الصدر مبادئها كاملة في (فلسفتنا»

لاحظ (الاسس المنطقية) ان القاعدة التي استشفع بها المنطق الارسطي في معالجة مشكلة الاستقراء ليست قاعدة قبلية،بل هي بدورها قاعدة استقرائية، يصح الركون اليها بعد التجربة، ولا يمكن الاعتماد عليها، من دون استقراء وتجربة،ومن ثم لا يصح استخدامها اداة لاثبات حقانية الدليل الاستقرائي.

وبذلك يطيح (الاسس المنطقية) بحجرة من البناء الذي شيدته المدرسة العقلية، والذي اسس عليه الشهيد الصدر في فلسفتنا.

وهل يعني هذا ان الشهيد الصدر اضحى تجريبيا برفضه لاساس من اسس المنطق الارسطي؟

ان المخاض الفكري الذي مر به الشهيد الصدر، في عقده الرابع، وفي كتاب (الاسس المنطقية) بالذات، لا يجيز هذا التعجل في الاستفهام او الحكم. فالبناء المعرفي الذي اختاره الشهيد الصدر جديد على المدرسة العقلية، كما هو جديد

على التجريبيين، وهو اعمق كثيرا من العجالة في الاحكام، ويستدعي صبر الباحثين، بغية ان يتم فهمه واستيعابه!

ان (مشكلة الاستقراء)، لا تنتهي بالاستعانة بالمبدا العقلي المتقدم فحسب، فالمبدا العقلي المتقدم يعالج صور في مشكلة الطفرة، فيضع الاستقراء في قالب قياس منطقي مضمون النتائج في ضوء معالجة المنطق الارسطي، ولكن تبقى هناك مشكلتان لا بد من تجاوزهما قبل ذلك:

اننا حينما نلاحظ ان الحديد يتمدد كلما سلطنا عليه الحرارة نستنتج ان الحرارة سبب لتمدد الحديد، ولكي ننتقل الى القاعدة: (كل حديد يتمدد بالحرارة)، علينا اولا: ان نثبت ان التمدد بوصفه حادثا بحاجة الى علة، والا فمن الممكن ان يكون تمدد الحديد حادثا بلا سبب، ولا علاقة للحرارة بتمدده سوى الاتفاق المطلق.

وعلينا ثانيا: ان نتاكد من استبعاد امكان تسلط الحرارة على الحديد، من دون ان يتمدد في بعض الحالات.

ثم تطرح، بعد ذلك، المشكلة الثالثة، وهي: من قال لكم ان اقتران التمدد بتسلط الحرارة على الحديد ليس امرا اتفاقيا، لاعلاقة له بكون الحرارة سببا لتمدد الحديد؟

عالج العقليون المشكلتين: الاولى والثانية على اساس مبدا العلية، ثم وضعوا الاستقراء في قالب القياس بمعالجة المشكلة الثالثة، كما اشرنا.

اما المدرسة التجريبية فازمتها مع المشكلات الثلاث ازمة حادة، اذ انها رفضت كل معرفة قبل التجربة والاستقراء، فانى لها من معالجة (مشكلة الاستقراء) بعد ذلك؟

لقد اتى التجريبيون على معالجة مشكلة الاستقراء، وتنوعت حلولهم، تبعا لتطور المدرسة التجريبية، وقد جاءت جميع هذه المعالجات من دون ان تقر بمبدا العلية في تفسيره العقلي. فالعقليون يرون (العلية) علاقة بين مفاهيم وفئات وليست علاقة بين مفردات، وهي علاقة الضرورة، ولا يرى التجريبيون (السببية) الا علاقة مطردة بين الافراد.

بل تتجه المدرسة العقلية الى اعتبار (مبدا العلية) معرفة عقلية اولية سابقة على التجربة والاستقراء.

وقد حاول بعض الفلاسفة العقليين اقامة الدليل على (العلية) بوصفها علاقة الضرورة بين الاشياء. وعند هذه المحاولة، بدا الشهيد الصدر جولته الثانية مع المدرسة العقلية، حيث لم يكتم رفضه لدليلي (الاسفار) و(اصول الفلسفة) على فكرة الضرورة التي يتضمنها مبدا العلية في تفسيره العقلي، مشيرا الى ان الدليل الاستقرائي في ضوء الاسس والتفسير الذي طرحه له لا يحتاج الى اخذ مبدا العلية مصادرة، لا في تفسيره العقلي، ولا في تفسيره التجريبي، الذي اعتمده جون ستيوارت مل.

واخيرا، وقف عند الاتجاه الاحتمالي في معالجة (مشكلة الاستقراء)، الذي اقام معالجته على اساس حساب الاحتمال. مشيرا الى عجز هذا الاتجاه ايضا عن الافادة السليمة من مبادى الرياضيات، التي سيعتمدها بدوره في معالجة مشكلة الاستقراء.

ثم اتى حساب الاحتمالات، فثبت ما تعارف عليه الباحثون الغربيون من بديهيات لهذا الحساب، مدللا على عدم وفائها للسير بالدليل الاستقرائي باتجاه التصديق الاحتمالي بنتائجه، مضيفا بديهيات اخرى تعاضد البديهيات السالفة، لكي يقوم الاستقراء على سوقه.

ثم امسك حساب الاحتمال ببديهياته التي اكتشفت له. ووفق التفسير الذي طرحه له، ليتخذ منه اداة في معالجة(مشكلة الاستقراء). وقد انتهى الى ان الدليل الاستقرائي، اعتمادا على اساسه الرياضي، يمكن ان يبلغ بالحكم العام الى درجة تصديقيةاحتمالية عالية. وحتى هذه المرحلة من البحث دلل (الاسس المنطقية للاستقراء) على ان الدليل الاستقرائي يعتمد بديهيات قبلية هي:

الف ـ بديهيات حساب الاحتمال.

ب ـ الايمان القبلي بمبدا استحالة اجتماع النقيضين.

مضافا الى ذلك احتمال صحة المبدا العقلي في تفسير (العلية) وفقدان المسوغ القبلي لرفض ذلك المبدا.

واثبت ان مبدا استحالة التناقض، الذي تعده المدرسة العقلية الشرط الاساس لكل معرفة بشرية، شرط ضروري قبلي،لكي ينمو العلم بنتيجة الاستقراء والتجربة. والا فلا امكان مع الايمان بامكان اجتماع النقيضين لاي نمو في حساب احتمالات القضية المستقراة. كما ان الموقف السلبي المسبق من التفسير العقلي للسببية يفضي الى تعطيل الدليل الاستقرائي عن نموه

الاحتمالي،وبذلك سجل اول انتصار للمدرسة العقلية واول دفاع عنها بسلاح المذهب التجريبي نفسه. كما اثبت، ايضا، ان احتمال مبدا العلية، في تفسيره العقلي، ينمو في كل تجربة واستقراء بالدرجة التي تنمو فيها القضية المستقراة، ومن ثم يمثل اعلى درجات التصديق الاحتمالية، التي تتمتع بها التجارب البشرية المجمع على صحتها. وبعد ان انتقل، في مرحلة لاحقة، بالدليل الاستقرائي من مرحلته الاحتمالية الى مرحلة اليقين من خلال دراسة علمية مجهدة اتى على تحليل الموقف من المعرفة البشرية في ضوء ما سماه (المذهب الذاتي) مقابل المذهبين: التجريبي والعقلي.

تجدر الاشارة، مرة اخرى، الى اننا نعرض النتائج التي آل اليها بحث (الاسس المنطقية للاستقراء) من دون ان نباشر

الحديث عن هذا البحث العلمي، تاركين المجال امام من اراد، قناعة او تقويما لهذه النتائج، لكي يعود الى قراءة كتاب(الاسس المنطقية) عله يتفاهم مع هذه الدراسة، ويطلع على الاساس الذي انطلقت في ضوئه النتائج التي نعرضها،فيقيم قناعته على بينة، او يرفض بدليل!

ما المانع من ان نضع نتائج (الاسس المنطقية) في الاطار الذي رسمه الشهيد (مطهري) لبحث المعرفة البشرية في مشكلاتها الثلاث، والذي طرحته موسوعة الدكتور بدوي ايضا، عسى ان يسهم هذا الوضع في انسجام مرحلتي المقارنة في بحثنا القائم؟

١ـ قيمة المعرفة

تكشف المعارف البشرية عن الواقع الخارجي، وتتطابق مع هذا الواقع، وهذه ليست النتيجة الجديدة التي اتى بها كتاب(الاسس المنطقية للاستقراء)، بل هي ما ادعته المدرسة العقلية عينه، وهي الاتجاه الذي تبناه كتاب (اصول الفلسفة)وكتاب (فلسفتنا)، كما لا تتعارض مع الموقف المبدئي الذي تتبناه جميع الاتجاهات الواقعية في تفسير قيمة المعرفةالبشرية، بما فيها المادية الجدلية.

انما الجديد في (الاسس المنطقية) هو انه اكتشف سبيلا مبتكرا لاثبات موضوعية المعرفة البشرية، والتدليل على الواقعالخارجي، كما استخدم السبيل نفسه في اثبات التطابق والتماثل بين محتوى المعرفة والواقع.

وكان سبيل (الاسس المنطقية) الى ذلك هو الدليل الاستقرائي نفسه.

وقد عجزت المدارس الواقعية، كالماركسية، عن اقامة الدليل على واقعيتها، ولم نجد، في حدود تتبعنا، في ادبيات الفكر الماركسي، الا محاولة كتبها بعض المفكرين السوفييت على هامش بعض بحوثهم.

وقد قال الشهيد الصدر عن المشروع الذي طرحه لاثبات موضوعية الواقع والمعرفة انه اول محاولة في تاريخ الفكر البشري، حيث ان مشروعه جديد غاية الجدة. والا فاننا وجدنا في فكر (صدر المتالهين) ما يدلل على ان (الشيرازي) استدل على موضوعية المعرفة البشرية، وواقعية المدرك بالدليل الاستقرائي نفسه، حيث يقول: (فالحواس او النفس الحساسة، بما هي حساسة، ليس لها علم بان للمحسوس وجودا في الخارج، انما ذلك مما يعرف بطريق التجربة).

ويقول ايضا: (اذا حملت شيئا ثقيلا فانما تحس بالثقل وتنفعل عن الثقل فقط، واما ان هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج، فذلك ليس ادراكه بالحس، ولا بالنفس في ذاتها، بل بضرب من التجربة). وقد قلنا في دراستنا عن الادراك: ان بذور المحاولة العملاقة التي دبجها (الاسس المنطقية) ، موجودة في كلمات (صدر الدين الشيرازي)، واستشهدنا بالنص

المتقدم، غير ان السيد الشهيد كما اشرنا آنفا لم يرتض هذا الاستشهاد، واعترض بقوله لي: (انهم يعنون من التجربة معنى آخر...) وسواء اكانت لهذه المحاولة بذور في عمق تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي ام لم تكن لها، فهي محاولة في غاية الابتكار والخطورة، حيث اعتمدت تفسيرا صدريا للدليل الاستقرائي، وحيث انها تناولت اخطر قضايا الفكر البشري والمعرفة البشرية.

٢ـ مصدر المعرفة

قلنا ان (الاسس المنطقية للاستقراء) لم يتعرض للمعرفة التصورية في عرض دراسته، ويبدو لي ان ما تبناه الشهيد الصدر،في (فلسفتنا)، من موقف ازاء مصدر التصور البشري، لم يعرض عليه لاحقا اي تغيير اساسي. اذن ينصب البحث هنا على مصدر المعرفة التصديقية.

يمكن ان نلخص موقف (الاسس المنطقية) من هذه المشكلة في النقاط الاتية:

الف ـ ان المعرفة البشرية تبتدى من معارف قبلية، تسبق التجربة والاستقراء، ويعتمدها الاستقراء، وهي عبارة عن بديهيات حساب الاحتمال، ومبدا استحالة التناقض. ومن دون الانطلاق من هذه البديهيات تفقد التجربة والاستقراء مسوغهما على ارض المعرفة.

ب ـ ان المعرفة البشرية، في سيرها التكاملي، لا تتوقف على ما سوى المصادرتين السابقتين بديهيات حساب الاحتمال، مبدا استحالة اجتماع النقيضين من مبادى قبلية.

ج ـ ان جملة من القضايا التي عدها الاتجاه العقلي مبادى عقلية قبلية، هي في واقعها مبادى وقواعد مستدلة في ضوء الدليل الاستقرائي.

د ـ ان جميع المبادى التي عدها الاتجاه العقلي في المعرفة مبادى اولية قبلية، يمكن اثباتها بالدليل الاستقرائي، سواء كانت قبلية في واقعها ام لم تكن.

هـ ـ ان المعرفة البشرية لا يتحتم ان تسير من الكل الى الجزء، بل يعتمد نمو المعرفة في الاعم الاغلب السير من الجزء الى الكل، وتكتسب اليقين على اساسها بلوغها اعلى درجات التصديق الاحتمالية، وفي ضوء طبيعة تركيب الذهن البشري الاعتيادي.

ومن هنا لا يتحتم ان يكون نمو المعرفة قائما على اساس التلازم الموضوعي بين المعرفة المقدمة والمعرفة النتيجة.

٣ـ حدود المعرفة

في ضوء قياس قدرة المدرسة التجريبية على تفسير قضايا المعرفة البشرية المختلفة، وفي ضوء تقويمه لمعنى القضية في ما سماه (المنطق الوضعي)، احكم الاساس الذي انطلقت منه (فلسفتنا) في الاعتراف بجدارة العمل الفلسفي خارج اطار التجربة والمعطيات الحسية، وبذلك اباح عمل الميتافيزيقيا، واحتفظ للفلسفة بكيانها، ولكن على اساس المنطلقات التي تتبناها المدرسة العقلية.

غير ان في كتاب (الاسس المنطقية) شيئا جديدا، حيث انه استخدم الدليل الاستقرائي وسيلة اثبات في اخطر قضاياالميتافيزيقيا (وجود اللّه). ودل على ان الدليل الاستقرائي، الذي يمثل المسوغ المنطقي لجميع قضايا العلوم، يثبت(وجود اللّه) بالطريقة التي يثبت بها تلك القضايا.

وبذلك اعار المدرسة العقلية سلاح خصمها اللدود (التجريبيون)فتاكد ان المعرفة العلمية بمعناها الاشمل لا تنحصرفي اطار المعطى الحسي، بل تتجاو ز هذا الاطار، وتستحق قضايا ميتافيزيقيا الحياة.

فكل واحد منا يدرك عدة من القضايا ويصدق بها تصديقا، ومن تلك القضايا ما يرتكز الحكم فيها على حقائق موضوعية جزئية، كما في قولنا: الجو حار، الشمس طالعة وتسمى القضية لأجل ذلك جزئية. ومن القضايا ما يقوم الحكم فيها بين معنيين عامين كما في قولنا الكل أعظم من الجزء، والواحد نصف الاثنين، والجزء الذي لا يتجزأ مستحيل، والحرارة تولد الغليان ,

والبرودة سبب للتجمد. ومحيط الدائرة اكبر من قطرها، والكتلة حقيقة نسبية, الى غير ذلك من القضايا الفلسفية والطبيعية والرياضية وتسمى هذه

القضايا بالقضايا الكلية والعامة. والمشكلة التي تواجهنا هي مشكلة أصل المعرفة التصديقية والركائز الأساسية التي يقوم عليها صرح العلم الانساني، فما هي الخيوط الأولية التي نسجت منها تلك المجموعة الكبيرة من الأحكام والعلوم، وما هو المبدا الذي تنتهي اليه المعارف البشرية في التعليل، ويعتبر مقياسا أوليا عاما لتمييز الحقيقة عن غيرها؟

وفي هذه المسالة عدة مذاهب فلسفية تتناول بالدرس منها المذهب العقلي والمذهب التجريبي، فالأول هو المذهب الذي ترتكز عليه الفلسفة الاسلامية، وطريقة التفكير الاسلامي بصورة عامة. والثاني هو الرأي السائد في عدة مدارس للمادية ومنها المدرسة الماركسية.

١ـ المذهب العقلي:

تنقسم المعارف البشرية في رأي العقليين الى طائفتين: احداهما معارف ضرورية أو بديهية. ونقصد بالضرورة هنا أن النفس تضطر إلى الاذعان بقضية معينة من دون أن تطالب بدليل أو تبرهن على صحتها، بل تجد من طبيعتها ضرورة الايمان بها ايمانا غنيا عن كل بينة واثبات، كايمانها ومعرفتها بالقضايا الآتية: (النفي والاثبات لا يصدقان معا في شيء واحد)(الحادث لا يوجد من دون سبب)، (الصفات المتضادة لا تنسجم في موضوع واحد)، (الكل أكبر من الجزء)، (الواحد نصف الاثنين).

والطائفة الأخرى معارف ومعلومات نظرية. فان عدة من القضايا لا تؤمن النفس بصحتها إلا على ضوء معارف ومعلومات سابقة فيتوقف صدور الحكم منها في تلك القضايا على عملية تفكير واستنباط للحقيقة من حقائق أسبق وأوضح منها كما في القضايا الآتية: (الأرض الكروية)(الحركة سبب الحرارة)، (التسلسل ممتنع)، (الفلزات تتمدد بالحرارة)، (زوايا المثلث تساوي قائمتين)،

(المادة تتحول إلى طاقة)وما الى ذلك من قضايا الفلسفة والعلوم. فإن هذه القضايا حين تعرض على النفس لا تحصل على حكم في شأنها إلا بعد مراجعة للمعلومات الأخرى. ولأجل ذلك فالمعارف النظرية مستندة الى المعارف الأولية الضرورية، فلو سلبت تلك المعارف الأولية من الذهن البشري لم يستطع التوصل الى معرفة نظرية مطلقا ـ كما سنوضح ذلك فيما بعد إن شاء الله.

فالمذهب العقلي يوضح. أن الحجر الأساسي للعلم هو المعلومات العقلية الأولية، وعلى ذلك الأساس تقوم البنيات الفوقية للفكر الانساني التي تسمى بالمعلومات الثانوية. والعملية التي تستنبط بها معرفة نظرية من معارف سابقة هي العملية التي

نطلق عليه اسم الفكر والتفكير. فالتفكير جهد يبذله العقل في سبيل اكتساب تصديق وعلم جديد من معارفه السابقة. بمعنى أن الانسان حين يحاول أن يعالج قضية جديدة كقضية (حدوث المادة)ـ مثلاًـ ليتأكد من أنها حادثة أو قديمة يكون بين يديه أمران: أحدهما الصفة الخاصة وهي (الحدوث)، والأخر الشيء الذي يريد أن يتحقق من اتصافه بتلك الصفة وهو (المادة). ولما لم تكن القضية من الاوليات العقلية فالانسان سوف يتردد بطبيعته في إصدار الحكم والاذعان بحدوث المادة، ويلجأ حينئذ الى معارفه السابقة ليجد فيها ما يمكنه أن يركز عليه حكمه ويجعله واسطة للتعرف على حدوث المادة، وتبدأ بذلك عملية التفكير باستعراض المعلومات السابقة، ولنفترض أن من جملة تلك الحقائق التي كان يعرفها المفكر سلفاً هي (الحركة الجوهرية)التي تقرر ان المادة حركة مستمرة وتجدد دائم، فإن الذهن سيضع يده على هذه الحقيقة حينما تمر أمامه في الاستعراض الفكري ويجعلها همزة الوصل بين المادة والحدوث، لأن المادة لما كانت متجددة فهي حادثة حتماً لأن التغير المستمر يعني الحدوث على طول

الخط وتتولد عندئذ معرفة جديدة للانسان وهي أن المادة حادثة لأنها متحركة ومتجددة وكل متجدد حادث.

وهكذا استطاع الذهن أن يربط بين الحدوث والمادة وهمزة الربط هي حركة المادة، فان حركتها هي التي جعلتنا نعتقد بأنها حادثة لأننا نعلم أن كل متحرك هو حادث. ويؤمن المذهب العقلي لأجل ذلك بقيام علاقة السببية في المعرفة البشرية بين بعض المعلومات وبعض، فإن كل معرفة إنما تتولد عن معرفة سابقة وهكذا تلك المعرفة حتى ينتهي التسلسل الصاعد إلى المعارف العقلية الأولية التي لم تنشأ عن معارف سابقة، وتعتبر لهذا السبب العلل الأولى للمعرفة.

وهذه العلل الأولى للمعرفة على نحوين: احدهما ما كان شرطا أساسيا لكل معرفة انسانية بصورة عامة. والأخر ما كان سبباً لقسم من المعلومات.

والأول هو مبدأ عدم التناقض، فإن هذه المبدأ لازم لكل معرفة وبدونه لا يمكن بالتأكد من أن قضية ما ليست كاذبة مهما أقمنا من الأدلة على صدقها وصحتها، لأن التناقض إذا كان جائزاً فمن المحتمل أن تكون القضية كاذبة في نفس الوقت الذي نبرهن فيه على صدقها، ومعنى ذلك أن سقوط مبدأ عدم التناقض يعصف بجميع قضايا الفلسفة والعلوم على اختلاف ألوانها. والنحو الثاني من المعارف الأولية هو سائر المعارف الضرورية الأخرى التي تكون كل واحدة منها سبباً لطائفة من المعلومات.

وبناء على المذهب العقلي يترتب ما يأتي:

أولا: أن المقياس الأول للتفكير البشري بصورة عامة هو المعارف العقلية الضرورية، فهي الركيزة الأساسية التي لا يستغنى عنها في كل مجال، ويجب أن تقاس صحة كل فكرة وخطأها على ضوئها. ويصبح بموجب ذلك ميدان

المعرفة البشرية أوسع من حدود الحس والتجربة، لأنه يجهز الفكر البشري بطاقات تتناول ما وراء المادة من حقائق وقضايا ويحقق للميتافيزيقا والفلسفة العالية إمكان المعرفة. وعلى عكس ذلك المذهب التجريبي فإنه يبعد مسائل الميتافيزيقا عن مجال البحث لأنها مسائل لا تخضع للتجربة ولا يمتد إليها الحس العلمي, فلا يمكن التأكد فيها من نفي أو إثبات ما دامت التجربة هي المقياس الأساسي الوحيد، كما يزعم المذهب التجريبي.

ثانيا: إ السير الفكري في رأي العقليين يتدرج من القضايا العامة إلى قضايا أخص منها، من الكليات الى الجزئيات، وحتى في المجال التجريبي الذي يبدو لأول وهلة ان الذهن ينتقل فيه من موضوعات تجريبية جزئية الى قواعد وقوانين عامة يكون الانتقال والسير فيه من العام الى الخاص ـ كما سنوضح ذلك عند الرد على المذهب التجريبي.

ولا بد أنك تتذكر ما ذكرنا مثالاً لعملية التفكير وكيف انتقلنا فيه من معرفة عامة الى معرفة خاصة، واكتسبنا العلم بأن (المادة حادثة)من العلم بأن (كل متغير حادث)، فقد بدأ الفكر بهذه القضية الكلية (كل تغير حادث)وانطلق منها الى قضية أخص منها وهي (أن المادة حادثة). وأخيراً يجب أن ننبه على أن المذهب العقلي لا يتجاهل دور التجربة الجبار في العلوم والمعارف البشرية وما قدمته من خدمات ضخمة للانسانية وما كشفت عنه من أسرار الكون وغوامض الطبيعة، ولكنه يعتقد أن التجربة بمفردها لم تكن تستطيع أن تقوم بهذا الدور الجبار، لأنها تحتاج في استنتاج أية حقيقة علمية منها الى تطبيق القوانين العقلية الضرورية ـ أي أن يتم ذلك الاستنتاج على ضوء المعارف الأولية، ولا يمكن أن تكون التجربة بذاتها المصدر الأساسي والمقياس الأول للمعرفة، فشأنها شأن الفحص الذي يجريه الطبيب على المريض، فان هذا الفحص هو الذي يتيح له

أن يكشف عن حقيقة المرض وملابساته ولكن هذا الفحص لم يكن ليكشف عن هذا لولا ما يملكه الطبيب قبل ذلك من معلومات ومعارف، فلو لم تكن تلك المعلومات لديه لكان فحصه لغواً ومجرداً عن كل فائدة، وهكذا التجربة البشرية بصورة عامة لا تشق الطريق الى نتائج وحقائق إلا على ضوء معلومات عقلية سابقة.

٢ـالمذهب التجريبي:

وهو المذهب القائل بأن التجربة هي المصدر الأول لجميع المعارف البشرية، ويستند في ذلك الى أن الانسان حين يكون مجردا عن التجارب بمختلف ألوانها لا يعرف أية حقيقة من الحقائق مهما كانت واضحة، ولذا يولد الانسان خالياً من كل معرفة فطرية، ويبدأ وعيه وإدراكه بابتداء حياته العملية، ويتسع علمه كلما اتسعت تجاربه، وتتنوع معارفه كلما تنوعت تلك التجارب.

فالتجريبيون لا يعترفون بمعارف عقلية ضرورية سابقة على التجربة ويعتبرون التجربة الأساس الوحيد للحكم الصحيح والمقايس العام في كل مجال من المجالات، وحتى تلك الأحكام التي ادعى المذهب العقلي أنها معارف ضرورية لا بد من اخضاعها للمقياس التجريبي والاعتراف بها بمقدار ما تحدده التجربة، لأن الانسان لا يملك حكما يستغني عن التجربة في إثباته, وينشأ من ذلك:

أولاً: تحديد طاقة الفكر البشري بحدود الميدان التجريبي ويصبح من العبث كل بحث ميتافيزيقي أو دراسة لمسائل ما وراء الطبيعة، على عكس المذهب العقلي تماما.

وثانيا: انطلاق السير الفكري للذهن البشري بصورة معاكسة لما يعتقده المذهب العقلي، فبينما كان المذهب العقلي يؤمن بأن الفكر يسير دائما من العام

الى الخاص يقرر التجريبيون أنه يسير من الخاص الى العام، ومن حدود التجربة الضيقة الى القوانين والقواعد الكلية، ويترقى دائما من الحقيقة الجزئية التجريبية الى المطلق، وليس ما يملكه الانسان من قوانين عامة وقواعد كلية إلا حصيلة التجارب، ونتيجة هذا الارتقاء من استقراء الجزئيات الى الكشف عن حقائق موضوعية عامة.

ولأجل ذلك يعتمد المذهب التجريبي على الطريقة الاستقرائية في الاستدلال والتفكير لأنها طريقة الصعود من الجزئي إلى الكلي، ويرفض مبدأ الاستدلال القياسي الذي يسير فيه الفكر من العام إلى الخاص كما في الشكل الآتي من القياس: (كل انسان فان ومحمد انسان)فـ(محمد فان). ويستند هذا الرفض الى إن هذا الشكل من الاستدلال لا يؤدي الى معرفة جديدة في النتيجة، مع أن أحد شروط الاستدلال هو أن يؤدي الى نتيجة جديدة ليست محتواة في المقدمات، وإذن فالقياس بصورته المذكورة يقع في مغالطة (المصادرة على المطلوب)، لأننا إذا ما قبلنا المقدمة (كل انسان فان)فإنا ندخل في الموضوع ـ إنسان ـ كل أفراد الناس، وبعدئذ إذا ما عقبنا عليها بمقدمة ثانية (بأن محمداً انسان)فأما أن نكون على وعي بأن محمداً كان فردا من أفراد

الناس الذين قصدنا إليهم في المقدمة الاولى، وبذلك نكون على وعي كذلك بأنه (فان)قبل أن ننص على هذه الحقيقة في المقدمة الثانية، وأما أن لا نكون على وعي بذلك فنكون في المقدمة الأولى قد عممنا بغير حق لأنا لم نكن نعلم الفناء عن كل أفراد الناس كما زعمنا.

هذا عرض موجز للمذهب التجريبي الذي نجد أنفسنا مضطرين الى رفضه للأسباب الآتية:

الأول: إن نفس هذه القاعدة (التجربة هي المقياس الأساسي لتمييز الحقيقة)هل هي معرفة أولية حصل عليها الانسان من دون تجربة سابقة؟ أو أنها بدورها أيضا كسائر المعارف البشرية ليست فطرية ولا ضرورية؟ فإذا كانت معرفة أولية سابقة على التجربة بطل المذهب التجريبي الذي لا يؤمن بالمعارف الأولية، وثبت وجود معلومات إنسانية ضرورية بصورة مستقلة عن التجربة، وإذا كانت هذه المعرفة محتاجة الى تجربة سابقة فمعنى ذلك أنَّا لا ندرك في بداية الأمر أن التجربة مقياس منطقي مضمون الصدق، فكيف يمكن البرهنة على صحته واعتباره مقياسا بتجربة ما دمت غير مضمونة الصدق بعد؟.!

وبكلمة أخرى، إن القاعدة المذكورة التي هي ركيزة المذهب التجريبي إن كانت خطأ سقط المذهب التجريبي بانهيار قاعدته الرئيسية، وإن كانت صوابا صح لنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل التجريبيين يؤمنون بصواب هذه القاعدة، فان كانوا قد تأكدوا من صوابها بلا تجربة فهذا يعني أنها قضية بديهية وأن الانسان يملك حقائق وراء عالم التجربة، وإن كانوا تاكدوا من صوابها بتجربة سابقة فهو أمر مستحيل لأن التجربة لا تؤكد قيمة نفسها.

الثاني: إن المفهوم الفلسفي الذي يرتكز على المذهب التجريبي يعجز عن إثبات المادة، لأن المادة لا يمكن الكشف عنها بالتجربة الخالصة بل كل ما يبدو للحس في المجالات التجريبية إنما هو ظواهر المادة وأعراضها وأما نفس المادة بالذات ـ الجوهر المادي الذي تعرضه تلك الظواهر والصفات ـ فهي لا تدرك بالحس، فالوردة التي نراها على الشجرة أو نلمسها بيدنا إنما نحس برائحتها ولونها ونعومتها. وحتى إذا تذوقناها فاننا نحس بطعمها ولا نحس في جميع تلك الأحوال بالجوهر الذي تلتقي جميع هذه الظواهر عنده، وإنما ندرك هذا الجوهر ببرهان عقلي يرتكز على المعارف العقلية الأولية ـ كما سنشير إليه

في البحوث المقبلة ـ ولأجل ذلك أنكر عدة من الفلاسفة الحسيين التجريبيين وجود المادة.

فالسند الوحيد لإثبات المادة هو معطيات العقل الأولية، ولولاها لما كان في طاقة الحس أن يثبت لنا وجود المادة وراء الرائحة واللون الأحمر والطعم الخاص للوردة.

وهكذا يتضح لنا أن الحقائق الميتافيزقية ليست هي وحدها التي يحتاج إثباتها الى اتخاذ الطريقة العقلية في التفكير بل المادة نفسها كذلك أيضا. وهذا الاعتراض إنما نسجله بطبيعة الحال على من يؤمن بوجود جوهر مادي في الطبيعة على أسس المذهب التجريبي، وأما من يفسر الطبيعة بمجرد ظواهر تحدث وتتغير دون أن يعترف لها بموضوع تلتقي عنده... فلا صلة له بهذا الاعتراض.

الثالث: إن الفكر لو كان محبوساً في حدود التجربة ولم يكن يملك معارف مستقلة عنها لما اتيح له أن يحكم باستحالة شيء من الأشياء مطلقاً، لأن الاستحالة ـ بمعنى عدم إمكان وجود الشيء ـ ليس مما يدخل في نطاق التجربة ولا يمكن للتجربة أن تكشف عنه، وقصارى ما يتاح للتجربة أن تدلل عليه هو عدم وجود أشياء معينة، ولكن عدم وجود شيء لا يعني استحالته، فهناك عدة أشياء لم تكشف التجربة عن وجودها بل دلت على عدمها في نطاقها الخاص، ومع ذلك فنحن لا نعتبرها مستحيلة ولا نسلب عنها إمكان الوجود كما نسلبه عن الأشياء المستحيلة فكم يبدو الفرق جلياً بين اصطدام القمر بالأرض أو وجود بشر في المريخ أو وجود انسان يتمكن من الطيران لمرونة خاصة في عضلاته من ناحية، وبين وجود مثلث له أربعة أضلاع ووجود جزء أكبر من الكل ووجود القمر حال انعدامه من ناحية أخرى. فإن هذه القضايا جميعا لم تتحقق ولم تقم

عليها تجربة. فلو كانت التجربة هي المصدر الرئيسي الوحيد للمعارف لما صح لنا أن نفرق بين الطائفتين لأن كلمة التجربة فيهما معا على حد سواء، وبالرغم من ذلك فنحن جميعا نجد الفرق الواضح بين الطائفتين، فالطائفة الأولى لم تقع ولكنها جائزة ذاتياً، وأما الطائفة الثانية فهي ليست معدومة فحسب بل لا يمكن أن توجد مطلقاً، فالمثلث لا يمكن أن يكون له أضلاع أربعة سواء اصطدم القمر بالأرض أم لا. وهذا الحكم بالاستحالة لا يمكن تفسيره إلا على ضوء المذهب العقلي بأن يكون من المعارف العقلية المستقلة عن التجربة.

وعلى هذا الضوء يكون التجريبيون بين سبيلين لا ثالث لهما: فاما أن يعترفوا باستحالة أشياء معينة كالأشياء التي عرضناها في الطائفة الثانية وأما أن ينكروا مفهوم الاستحالة من الأشياء جميعاً. فان آمنوا باستحالة أشياء كالتي المحنا إليها كان هذا الايمان مستنداً الى معرفة عقلية مستقلة لا إلى التجربة، لأن عدم ظهور شيء في التجربة لا يعني استحالته.

وإن انكروا مفهوم الاستحالة ولم يقروا باستحالة شيء مهما كان غريباً لدى العقل فلا يبقى على أساس هذا الانكار فرق بين الطائفتين اللتين عرضناهما وادركنا ضرورة التفرقة بينهما، واذا سقط مفهوم الاستحالة لم يكن التناقض مستحيلا ـ أي وجود الشيء وعدمه، وصدق القضية وكذبها في لحظة واحدة ـ وجواز التناقض يؤدي الى انهيار جميع المعارف والعلوم وعدم تمكن التجربة من إزاحة الشك والتردد في أي مجال من المجالات العلمية، لأن التجارب والأدلة مهما تضافرت على صدق قضية علمية معينة كقضية (الذهب عنصر بسيط)، فلا يمكننا أن نجزم بأنها ليست كاذبة ما دام من الممكن أن تتناقض الأشياء وتصدق القضايا وتكذب في وقت معاً.

الرابع: إن مبدأ العلية لا يمكن إثباته عن طريق المذهب التجريبي فكما أن النظرية الحسية كانت عاجزة عن إعطاء تعليل صحيح للعلية كفكرة تصويرية كذلك المذهب التجريبي يعجز عن البرهنة عليها بصفتها مبدأ وفكرة تصديقية. فإن التجربة لا يمكنها أن توضح لنا إلا التعاقب بين ظواهر معينة, فنعرف عن طريقها أن الماء يغلي إذا صار حاراً بدرجة مائة، وأنه يتجمد حين تنخفض درجة حرارته الى الصفر، واما سببية أحدى الظاهرتين للأخرى والضرورة القائمة بينهما فهي مما لا تكشفها وسائل التجربة مهما كانت دقيقة ومهما كررنا استعمالها. وإذا انهار مبدأ العلية انهارت جميع العلوم الطبيعية كما ستعرف.

وقد اعترف بعض التجريبيين كـ(دافيد هيوم)و (جون ستيورات ميل)بهذه الحقيقة، ولذلك فسر (هيوم)عنصر الضرورة في قانون العلة والمعلول بأنه راجع الى طبيعة العملية العقلية التي تستخدم في الوصول الى هذا القانون قائلا: إن إحدى عمليات العقل اذا كانت تستدعي دائما عملية أخرى تتبعها بدون تخلف فانه ينمو بين العمليتين بمضي الزمن رابطة قوية دائمة هي التي نسميها رابطة تداعي المعاني، يصحب هذا التداعي نوع من الالزام العقلي حيث يحصل في الذهن المعنى المتصل بإحدى العمليتين العقليتين كما حدث المعنى المتصل بالعملية الأخرى، وهذا الالزام العقلي أساس ما نسميه بالضرورة التي ندركها في الرابطة بين العلة والمعلول.

 وليس من شك في أن هذا التفسير للضرورة القائمة بين العلة والمعلول ليس صحيحاً لما ياتي:

أولا: أنه يلزم على هذا التفسير أن لا نصل الى قانون العلية العام إلا بعد سلسلة من الحوادث والتجارب المتكررة التي تحكم الرباط بين فكرتي العلة والمعلول في الذهن، مع أنه ليس من الضروري ذلك، فان العالم الطبيعي يستطيع

أن يستنتج علاقة علية وضرورة بين شيئين يقعان في حادثة واحدة, ولا يزداد يقينه شيئاً عما كان عليه عند مشاهدته الحادثة للمرة الاولى، كما لا تزداد علاقة العلية قوة بتكرار حوادث أخرى يوجد فيها المعلول والعلة نفسها.

ثانيا: لندع الظاهرتين المتعاقبتين في الخارج ولنلاحظ فكرتيهما في الذهن ـ أي فكرة العلة وفكرة المعلول ـ فهل العلاقة القائمة بينهما علاقة ضرورية أو علاقة مقارنة كما يقترن تصورنا للحديد بتصورنا للسوق الذي يباع فيه؟ فان كانت علاقة ضرورية فقد ثبت مبدأ العلية واعترف ضمناً بقيام علاقة غير تجريبية بين فكرتين وهي علاقة الضرورة، فإن الضرورة سواء أكانت بين فكرتين أم بين واقعين موضوعيين لا يمكن إثباتها بالتجربة الحسية.

وإن كانت العلاقة مجرد مقارنة فلم يتحقق لـ (دافيد)ما أراد من تفسير عنصر الضرورة في قانون العلة والمعلول.

وثالثا: إن الضرورة التي ندركها في علاقة العلية بين علة ومعلول ليس فيها مطلقا أي أثر لالزام العقل باستدعاء إحدى الفكرتين عند حصول الفكرة الأخرى فيه، ولذا لا تختلف هذه الضرورة التي ندركها بين العلة والمعلول بين ما إذا كانت لدينا فكرة معينة عن الصلة وما إذا لم تكن، فليست الضرورة في مبدأ العلية ضرورة سيكولوجية بل هي ضرورة موضوعية.

ورابعاً: إن العلة والمعلول قد يكونان مقترنين تماماً ومع ذلك ندرك علية أحدهما للآخر، كحركة اليد وحركة القلم حال الكتابة، فإن حركة اليد وحركة القلم توجدان دائما في وقت واحد، فلو كان مرد الضرورة والعلية الى استتباع أحدى العمليتين العقليتين للأخرى بالتداعي لما أمكن في هذا المثال أن تحتل حركة اليد مركز العلة حركة القلم، لأن العقل قد أدرك الحركتين في وقت واحد فلماذا وضع إحداهما موضع العلة والأخرى موضع المعلول؟.!

وبكلمة أخرى: إن تفسير العلية بضرورة سيكولوجية يعني أن العلة إنما اعتبرت علة لا لأنها في الواقع الموضوعي سابقة على المعلول ومولدة له، بل لأن ادراكها يتعقبه دائماً ادراك المعلول بتداعي المعاني فتكون لذلك علة له, وهذا التفسير لا يمكنه أن يشرح لنا كيف صارت حركة اليد علة لحركة القلم مع أن حركة القلم لا تجيء عقب حركة اليد في الادراك، وإنما تدرك الحركتان معا فلو لم يكن لحركة اليد سبق واقعي وسببية موضوعية لحركة القلم لما أمكن اعتبارها علة.

وخامساً: إن التداعي كثيراً ما يحصل بين شيئين دون الاعتقاد بعلية احدهما للآخر، فلو صح لـ (دافيد هيوم)أن يفسر العلة والمعلول بأنهما حادثان ندرك تعاقبهما كثيرا حتى تحصل بينهما رابطة تداعي المعاني في الذهن لكان الليل والنهار من هذا القبيل. فكما أن الحرارة والغليان حادثان تعاقبا حتى نشأت بينهما رابطة التداعي كذلك الليل والنهار وتعاقبهما وتداعيهما، مع أن عنصر العلية والضرورة الذي ندركه بين الحرارة والغليان ليس موجودا بين الليل والنهار، فليس الليل علة للنهار ولا النهار علة الليل، فلا يمكن إذن تفسير هذا العنصر بمجرد التعاقب المتكرر والمؤدي الى تداعي المعاني كما حاوله (هيوم) .

ونخلص من ذلك الى أن المذهب التجريبي يؤدي حتماً الى إسقاط مبدأ العلية، والعجز عن إثبات علاقات ضرورية بين الأشياء، وإذا سقط مبدأ العلية انهارت جميع العلوم الطبيعية باعتبار ارتكازها عليه كما ستعرف.

إن العلوم الطبيعية التي تريد التجريبيون إقامتها على أساس التجربة الخالصة هي بنفسها تحتاج الى اصول عقلية اولية سابقة على التجارب، ذلك أن التجربة انما يقوم العالم بها في مختبره على جزئيات موضوعية محددة، فيضع نظرية لتفسير الظواهر التي كشفتها التجربة في المختبر وتعليلها بسبب واحد مشترك،

كالنظرية القائلة بأن سبب الحرارة هو الحركة استنادا الى عدة تجارب فسرت بذلك، ومن حقنا على العالم الطبيعي أن نسأله عن كيفية إعطائه للنظرية بصفة قانون كلي ينطبق على جميع الظروف المماثلة لظروف التجربة, مع أن التجربة لم تقع إلا على عدة أشياء خاصة، أفليس هذا التعميم يستند

الى قاعدة وهي أن الظروف المتماثلة والأشياء المتشابهة في النوع والحقيقة يجب أن تشترك في القوانين والنواميس؟ وهنا نتساءل مرة أخرى عن هذه القاعدة، كيف توصل اليها العقل؟ ولا يمكن للتجريبين هنا أن يزعموا أنها قاعدة تجريبية بل يجب أن تكون من المعارف العقلية السابقة على التجربة، لأنها لو كانت مستندة الى تجربة فهذه التجربة التي ترتكز عليها القاعدة هي أيضا لا تتناول بدورها إلا موارد خاصة، فكيف ركزت على أساسها قاعدة عامة؟! فبناء قاعدة عامة وقانون كلي على ضوء تجربة واحدة أو عدة تجارب لا يمكن أن يتم إلا بعد التسليم بمعارف عقلية سابقة.

وبهذا يتضح أن جميع النظريات التجريبية في العلوم الطبيعية ترتكز على عدة معارف عقلية لا تخضع للتجربة، بل يؤمن العقل بها إيمانا مباشرا وهي:

أولا: مبدأ العلية بمعنى امتناع الصدفة، ذلك أن الصدفة لو كانت جائزة لما أمكن للعالم الطبيعي أن يصل الى تعليل مشترك للظواهر المتعددة التي ظهرت في تجاربه.

ثانيا: مبدأ الانسجام بين العلة والمعلول الذي يقرر أن الأمور المتماثلة في الحقيقة لا بد أن تكون مستندة الى علة مشتركة.

ثالثا: مبدأ عدم التناقض الحاكم باستحالة صدق النفي والاثبات معاً.

فاذا آمن العالم بهذه المعارف السابقة على التجربة ثم أجرى تجاربه المختلفة على أنواع الحرارة وأقسامها، استطاع أن يقرر نهاية المطاف نظرية في

تعليل الحرارة بمختلف أنواعها بعلة واحدة ـ مثلا ـ وهـذه النظريـة لا يمكـن فـي الغالب تقريرها بشكل حاسم وصورة قطعية، لأنها إنما تكـون كـذلك إذا أمكـن التأكد من عدم إمكان وجود تفسير آخر لتلك الظواهر وعدم صحة تعليلهـا بعلـة أخرى. وهذا ما لا تحققه التجربة في أغلب الأحيان, ولهـذا تكـون نتـائج العلـوم الطبيعية ظنية في أكثر الأحايين، لأجل نقص في التجربة وعدم استكمال الشرائط التي تجعل منها تجربة حاسمة. ويتضح لنا على ضوء ما سبق أن استنتاج نتيجـة علمية من التجربة يتوقف دائما على الاستدلال القياسي، الذي يسير فيـه الـذهن البشري من العام الى الخاص، ومن الكلي الى الجزئي كما يرى المذهب العقلي تماما فان العالم تم له استنتاج النتيجة في المثال الذي ذكرناه بالسير من المبـادئ الأولية الثلاثة التي عرضنا (مبدأ العلية)(مبدأ الانسجام)(مبدأ عدم التناقض)، الى تلك النتيجة الخاصة على طريقة القياس.

وأما الاعتراض الذي يوجهه التجريبيون الى الطريقة القياسية في الاستدلال بأن النتيجـة فيهـا ليسـت إلا صـدى للكبـرى مـن المقـدمتين وتكريـرا لهـا، فهـو اعتراض ساقط على أصول المـذهب العقلـي، لأن الكبـرى لـو كنـا نريـد اثباتهـا بالتجربة ولـم يكن لنا مقياس غيرها لكان علينا أن نفحص جميع الأقسام والأنـواع لنتأكد من صحة الحكم، وتكون النتيجة حينئذ قـد درسـت فـي الكبـرى بـذاتها أيضاً، وأما إذا كانت الكبرى من المعارف العقلية التـي نـدركها بـلا حاجـة إلـى التجربـة: كالأوليـات البديهيـة والنظريـات العقليـة المسـتنبطة منهـا، فـلا يحتـاج المستدل لاثبات الكبرى الى فحـص الجزئيـات حتـى يلـزم مـن ذلـك أن تتخـذ النتيجة صفة التكرار والاجترار.

ومرة أخرى نؤكد على أننا لا ننكر على التجربة فضلها العظيم على الانسانية ومدى خـدمتها فـي ميـادين العلـم، وإنمـا نريـد أن يفهـم هـؤلاء التجريبيـون أن

التجربة ليست هي المقياس الأول والمنبع الأساسي للأفكار والمعارف الانسانية، بل المقياس الأول والمنبع الأساسي هو المعلومات الأولية العقلية التي نكتسب على ضوئها جميع المعلومات والحقائق الأخرى، حتى أن

التجربة بذاتها محتاجة الى ذلك المقياس العقلي، فنحن والآخرون على حد سواء على ضرورة الاعتراف بذلك المقياس الذي ترتكز عليه أسس فلسفتنا الالهية، وإذا حاول التجريبيون بعد ذلك أن ينكروا ذلك المقياس ليبطلوا علينا فلسفتنا، فهم ينسفون بذلك الأسس التي تقوم عليها العلوم الطبيعية ولا تثمر بدونها التجارب الحسية شيئاً.

وفي ضوء المذهب العقلي نستطيع أن نفسر صفة الضرورة واليقين المطلق التي تمتاز بها الرياضيات على قضايا العلم الطبيعي، فان مرد هذا الامتياز إلى أن القوانين والحقائق الرياضية الضرورية تستند الى مبادئ العقل الأولي ولا تتوقف على مستكشفات التجربة وعلى العكس من ذلك قضايا العلم فان تمدد الحديد بالحرارة ليس من المعطيات المباشرة لتلك وإنما يرتكز على معطيات التجربة، فالطابع العقلي الصارم هو سر الضرورة واليقين المطلق في تلك الحقائق الرياضية.

وأما إذا درسنا الفارق بين الرياضيات والطبيعيات في ضوء المذهب التجريبي فسوف لن نجد مبررا حاسما لهذا الفرق ما دامت التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة العلمية في كلا الميدانين.

وقد حاول بعض أنصار المذهب التجريبي تفسير الفرق على أساسه المذهبي عن طريق القول بأن قضايا الرياضيات تحليلية ليس من شأنها أن تأتي بجديد، فعندما نقول ٢+٢ =٤ لم نتحدث بشيء جديد لنفحص درجة يقيننا به فان الاربعة هي نفسها تعبير آخر عن ٢+٢ فالعملية الرياضية الآنفة الذكر في

تعبير صريح ليست إلا أن أربعة تساوي أربعة وكل قضايا الرياضيات امتداد لهذا التحليل ولكنه امتداد يتفاوت في درجة تعقيده، وأما العلوم الطبيعية فليست كذلك لأن قضاياها تركيبية أي أن المحمول فيها يضيف الى الموضوع علماً جديدا أي ينبئ بجديد على أساس التجربة، فاذا قلت أن الماء يغلي تحت ضغط كذا عندما تصبح درجة حرارته مائة مثلا فأني أفيد علما لأن كلمة ماء لا تتضمن كلمة حرارة وضغط وغليان ولأجل ذلك كانت القضية العلمية عرضة للخطأ والصواب.

ولكن من حقنا أن نلاحظ على هذه المحاولة لتبرير الفرق بين الرياضيات والطبيعيات، أن اعتبار القضايا الرياضية تحليلية لا يفسر الفرق على أساس المذهب التجريبي فهب أن ٢+٢ = ٤ تعبير آخر عن قولنا أربعة هي أربعة فان هذا يعني أن هذه القضية الرياضية تتوقف على التسليم بمبدأ عدم التناقض وإلا فقد لا تكون الأربعة هي نفسها اذا كان التناقض ممكنا، وهذا

المبدأ ليس في رأي المذهب التجريبي عقليا ضروريا لأنه ينكر كل معرفة قبلية وإنما هو مستمد من التجربة كالمبادئ التي تقوم على أساسها القضايا العلمية في الطبيعيات، وهكذا تبقى المشكلة دون حل اذا ما دامت الرياضيات والعلوم الطبيعية تتوقف جيمعا على مبادئ تجريبية فلماذا تمتاز قضايا الرياضيات على غيرها باليقين الضروري المطلق؟.

وبعد، فلسنا نقر بأن قضايا الرياضيات كلها تحليلية وامتداد لمبدأ أن أربعة هي أربعة، وكيف تكون الحقيقة القائلة أن القطر أقصر دائما من المحيط قضية تحليلية فهل كان القصر أو المحيط مندمجا في معنى القطر وهل هي تعبير آخر عن القول بأن القطر هو قطر.

ونخلص من هذه الدراسة الى أن المذهب العقلي هو وحده المذهب الذي يستطيع أن يحل مشكلة تعليل المعرفة ويضع لها مقاييسها ومبادئها الأولية.

ولكن بقي علينا أن ندرس من المذهب العقلي نقطة واحدة وهي: أن المعلومات الأولية اذا كانت عقلية وضرورية، فكيف يمكن أن يفسر عدم وجودها مع الانسان منذ البداية وحصوله عليها في مرحلة متأخرة عن ولادته؟!

وبكلمة أخرى أن تلك المعلومات اذا كانت ذاتية للانسان فيجب أن توجد بوجوده ويستحيل أن يخلو منها لحظة من حياته، واذا لم تكن ذاتية لزم أن يوجد لها سبب خارجي لها وهو التجربة، وهذا ما لا يوافق عليه العقليون. والواقع أن العقليين حين يقررون أن تلك المبادئ ضرورية في العقل البشري يعنون بذلك أن الذهن اذا تصور المعاني التي ترتبط بينها تلك المبادئ

فهو يستنبط المبدأ الأول دون حاجة الى سبب خارجي. ولنأخذ مبدأ عدم التناقض مثالا، إن هذا المبدأ ـ الذي يعني الحكم التصديقي بأن وجود الشيء وعدمه لا يجتمعان ـ ليس موجودا عند الانسان في لحظة وجوده الأولي، لأنه يتوقف على تصور الوجود، وتصور العدم، وتصور الاجتماع. وبدون تصور هذه الامور لا يمكن التصديق بأن الوجود والعدم لا يجتمعان. فان التصديق الانسان بشيء لم يتصوره أمر غير معقول، وقد عرفنا عند محاولة تعليل التصورات الذهنية أنها ترجع جميعا الى الحس وتنبثق عنه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فيجب أن يكتسب الانسان مجموعة التصورات التي يتوقف عليها مبدأ عدم التناقض عن طريق الحس ليتاح له أن يحكم بهذا المبدأ ويصدق به,

فتأخر ظهور هذا المبدأ في الذهن البشري لا يعني أنه ليس ضروريا وليس منبثقا عن صميم النفس الانسانية بلا حاجة الى سبب خارجي، بل هو ضروري

ونابع عن النفس بصورة مستقلة عن التجربة، ولكن التصورات الخاصة شرائط وجوده وصدوره عن النفس، واذا شئت فقس النفس والمبادئ الأولية بالنار وإحراقها، فكما أن إحراق النار فعالية ذاتية للنار ومع ذلك لا توجد هذه الفعالية إلا في ظل شروط، أي في ظرف ملاقاة النار لجسم يابس, كذلك الأحكام الأولية فانها فعاليات ضرورية وذاتية للنفس في الظروف التي تكتمل عندها التصورات اللازمة.

وإذا أردنا أن نتكلم على مستوى أرفع قلنا أن المعارف الأولية وإن كانت تحصل للانسان بالتدريج، إلا أن هذا التدريج ليس معناه أنها حصلت بسبب التجارب الخارجية، لأننا برهنا على أن التجارب الخارجية لا يمكن أن تكون المصدر الأساسي للمعرفة، بل التدرج إنما هو باعتبار الحركة الجوهرية والتطور في النفس الانسانية، فهذا التطور والتكامل الجوهري هو الذي يجعلها تزداد كمالا ووعيا للمعلومات الأولية والمبادئ الأساسية فيفتح ما كمن فيها من طاقات وقوى.

وهكذا يتضح أن الاعتراض على المذهب العقلي بأنه: لماذا لم توجد المعلومات الأولية مع الانسان حين ولادته ينبني على عدم الاعتراف بالوجود بالقوة، وباللاشعور الذي تدل عليه الذاكرة بكل وضوح، وإذن فالنفس الانسانية بذاتها تنطوي بالقوة على تلك المعارف الأولية، وبالحركة الجوهرية يزداد وجودها شدة، حتى تصبح تلك المدركات بالقوة مدركات بالفعل.

المبحث الثامن :السببيّة العقليّة والتجريبيّة:

إنّ السببية بالمفهوم العقلي هي علاقة بين مفهومين من المفاهيم التي تحدث في الطبيعة ـ كمفهومي (أ)و (ب)ـ تجعل وجود أحدهما ضرورياً عند وجود الآخر، فالأوّل هو المسبّب والثاني هو السبب .

والسببية بالمفهوم التجريبي هي: أنّ كلّ (أ)يعقبها أو يقارنها (ب)بصورة مطّردة، دون أن يفترض في هذا الاطّراد أيّ ضرورة .

وهذان المفهومان عن السببيّة يختلفان اختلافاً أساسياً؛ لأنّ المفهوم الأوّل يفسّر السببيّة بوصفها علاقة ضرورة ولزوم قائمة بين مفهومين (أو ماهيّتين)، فهي علاقة واحدة تربط مفهوماً بمفهوم آخر في وجوده كالعلاقة بين الحركة والحرارة. وهذه العلاقة بين المفهومين يقوم على أساسها ارتباط كلّ فرد من أحد المفهومين بفردٍ من المفهوم الآخر، فهناك ارتباطات عديدة بين هذه الحرارة وهذه الحركة، وتلك الحرارة وتلك الحركة، ولكن كلّ هذه الارتباطات بين الحرارات والحركات متلازمة؛ لأنّها تنبع جميعاً من تلك العلاقة بين المفهومين، أي علاقة السببية القائمة بين ماهية الحرارة وماهية الحركة.

وأمّا المفهوم التجريبي للسببية فهو لا يعترف بعلاقة السببية، إلاّ بوصفها اطّراداً في التتابع أو الاقتران بين حادثتين، دون أن يضيف إلى هذا التتابع أو الاقتران أيّ فكرة عن الإيجاد والضرورة واللزوم. ومن الواضح أنّ رفض فكرة الضرورة واللزوم نهائياً يؤدّي إلى أنّ وجود أيّ حادثة يعتبر صدفة مطلقة دائماً (لأنّ الصدفة هي نفس اللزوم ، وأنّ أيّ حادثة توجد عقيب حادثة أُخرى فوجودها عقيبها صدفة ولا يعبّر عن أيّ لزوم، فالغليان عقيب الحرارة والحرارة عقيب الحركة صدفة، كما

أنّ نزول المطر عقيب صلاتك صدفة. والفارق بين الصدفتين: أنّ الأُولى تتكرّر على سبيل الصدفة بصورة مطّردة، وأنّ الثانية لا توجد إلاّ أحياناً.

وما دام هذا التتابع مجرّد صدفة مطّردة، دون أن يقوم على أساس علاقة ضرورة بين مفهومين، فهو يعبّر عن علاقة بين فردين بدلاً عن مفهومين، وبهذا يكون التتابع بين كلّ فرد من الحرارة وفردٍ من الحركة علاقةً مستقلّة نشأت على سبيل الصدفة بين الفردين، فسببيّة الحركة للحراة ـ بالمفهوم التجريبي ـ تعبّر عن علاقات كثيرة بعدد ما يوجد من أفراد للحرارة والحركة، دون أن تستقطب كلّ تلك العلاقات علاقة رئيسية بين المفهومين كما يفترضه المفهوم العقلي للسببيّة.

وهكذا نعرف:

أوّلاً: أنّ السببية بالمفهوم العقلي: علاقة ضرورة، والسببيّة بالمفهوم التجريبي هي: اقتران أو تتابع بين الحادثتين بصورة مطّردة صدفة.

ثانياً: أنّ السببيّة بالمفهوم العقلي علاقة واحدة رئيسية بين مفهومين، والعلاقات بين أفراد هذا المفهوم وأفراد ذاك ارتباطات متلازمة تنشأ من تلك العلاقة الرئيسية. والسببيّة بالمفهوم التجريبي تتمثّل في علاقات بين الأفراد، وكلّ علاقة تتابع بين فرد من الحرارة وفرد من الحركة ـ مثلاً ـ هي علاقة مستقلّة عن علاقات التتابع بين الحرارات والحركات الأُخرى.

ثالثاً: أنّ أفراد المفهوم الواحد متلازمة في علاقاتها السببيّة على أساس المفهوم العقلي للسببيّة، بمعنى أنّ أيّ فرد من أفراد ماهية معيّنة إذا كان سبباً لفرد من أفراد ماهية معيّنة أُخرى، فمن الضروري أن يكون كلّ فرد من الماهيّة الأُولى سبباً لفرد من الماهيّة الثانية، في ظلّ نفس الشروط التي كان الفرد الأوّل فيها سبباً، وذلك لأنّ السببيّة علاقة ضرورة بين مفهومين، فلا يمكن أن يحصل فرد

من مفهوم على هـذه العلاقـة دون فـرد آخـر لـنفس المفهـوم، وهـذا معنـى (أنّ الأشياء المتماثلة تؤدّي إلى نتائج متماثلة) .

وأمّا مجرّد التتابع أو الاقتران الذي تفسّر السببيّة على أساسه في المفهوم التجريبي، فهو بوصفه علاقة بين فـردين لا بـين مفهـومين، فبالإمكـان أن توجـد هذه العلاقة لفرد دون فرد آخر مماثل له.

السببيّة الوجوديّة والعدميّة:

حتّى الآن كنّا نتحدّث عن تعميم من قبيل: (كلّ (أ)يعقبها (ب))، وقد رأينا أنّ هذا التعميم متضمّن في السببيّة، سواء أخذناها بـالمفهوم العقلـي أو بـالمفهوم التجريبي.

ويمكن أن نعتبر هذا التعميم وجودياً؛ لأنّه يؤكّـد وجـود شـيء عنـد وجـود شيء آخر، وعلى هذا الأساس نطلق على السببيّة التي تتضمّن هذا التعميم: اسم السببيّة الوجودية، سواء كانت بالمفهوم العقلي للسببيّة أو المفهوم التجريبي.

وهناك تعميمات عدميّة تؤكّد نفي شـيء عنـد نفـي شـيء آخـر، مـن قبيـل التعميم القائل: (كلّما لم يكن هناك سبب لشيء فلا يوجد ذلك الشـيء)، وهـذه التعميمات تعبّر عن سببيّة عدميّة، أي أنّ عـدم السـبب لشـيء سـبب لعـدم ذلـك الشيء، وبكلمة أُخرى: إنّ عـدم السـبب الوجـودي لشـيء سـبب عـدمي لـذلك الشيء.

وهذه الكلمة بالمفهوم التجريبي للسببيّة تعني: أنّ الشيء أو (الأشـياء)الـذي يقترن به (ب)دائماً على سبيل الصدفة، يقترن بعدمه عدم (ب)دائمـاً علـى سـبيل الصدفة أيضاً.

وأمّا بالمفهوم العقلي للسببيّة فهذه الكلمة تعني: أنّ الشيء (أو الأشياء)الذي يستتبع وجوده وجـود (ب)اسـتتباعاً ضـرورياً، يكـون عدمـه مسـتتبعاً لعـدم ذلـك

الشيء استتباعاً ضرورياً أيضاً. فالسببيّة العدمية عند التجريبيين مجرّد اقتران مطّرد بين عدمين صدفة، وعند العقليين علاقة ضرورة بين عدم مفهوم وعدم مفهوم آخر.

والسببيّة العدمية بالمفهوم العقلي تعني: استحالة الصدفة المطلقة، أي أنّ وجود الشيء مع عدم وجود سببه (أي مع عدم وجود ما يكون مستتبعاً لوجوده استتباعاً ضرورياً)مستحيل؛ لأنّ عدم السبب سبب لعدم الشيء، فلا يمكن أن يكون العدم الأوّل ثابتاً دون الثاني.

فاستحالة الصدفة المطلقة متضمّنة في السببيّة العدميّة بالمفهوم العقلي، وأمّا السببيّة الوجوديّة بالمفهوم العقلي فلا تتضمّن استحالة الصدفة المطلقة؛ لأنّ مجرّد أنّ (أ)يرتبط به (ب)ارتباطاً يجعل وجود (ب)ضرورياً عند وجود (أ)لا ينفي إمكان وجود (ب)بدون سبب.

كما نعرف في هذا الضوء أنّ السببيّة الوجوديّة بالمفهوم التجريبي تناقض السببيّة العدميّة بالمفهوم العقلي؛ لأنّها تفترض أنّ الأشياء التي يقترن بها (ب)أو يتعقّبها دائماً قد اقترن بها (ب)أو تعقّبها على سبيل الصدفة دون أيّ استتباع ضروري، وهذا يعني إمكان الصدفة المطلقة، بينما تتضمّن السببيّة العدميّة بالمفهوم العقلي استحالة الصدفة المطلقة.

ونستخلص من ذلك ما يلي:

أوّلاً: إنّ السببيّة الوجوديّة بالمفهوم العقلي لا تنفي إمكان الصدفة المطلقة.

ثانياً: إنّ السببيّة الوجوديّة بالمفهوم التجريبي تساوي الصدفة المطلقة المتمثّلة في اقتران وجود شيء بوجود شيء آخر دون أيّ ضرورة.

ثالثاً: إنّ السببيّة العدميّة بالمفهوم العقلي تساوي استحالة الصدفة المطلقة.

وفي هذا الضوء نستطيع أن نفهم باستيعاب المواقف القبليّة الأربعة التي سبق أن استعرضناها كنقاط بدء أربع للتطبيقات المختلفة التي سوف نمارسها للمرحلة الاستنباطيّة من الدليل الاستقرائي:

ففي الموقف القبلي للتطبيق الأوّل نفترض: أنّه لا يوجد أيّ مبرّر قبلي لرفض علاقة السببيّة الوجوديّة بمفهومها العقلي بين (أ)و (ب)، أي للإيمان بعدمها، ونقبل في نفس الوقت السببيّة العدميّة بمفهومها العقلي الذي يتضمّن استحالة الصدفة المطلقة.

وفي الموقف القبلي للتطبيق الثاني نفترض ـ كما في الأوّل ـ: أنّه لا يوجد أيّ مبرّر قبلي لرفض علاقة السببيّة الوجوديّة بمفهومها العقلي بين (أ)و (ب)، وأمّا السببيّة العدميّة بمفهومها العقلي فنفترض أنّه لا يوجد أيّ مبرّر قبلي للإيمان بها، كما لا مبرّر للإيمان بعدمها، وهذا يعني: الشكّ في إمكان الصدفة المطلقة.

وفي الموقف القبلي للتطبيق الثالث نفترض ـ كما في الموقفين السابقين ـ:

أنّه لا يوجد أيّ مبرّر قبلي لرفض علاقة السببيّة الوجوديّة بمفهومها العقلي بين (أ)و (ب)، أي للإيمان بعدمها، ولكن يوجد مبرّر قبلي لرفض علاقة السببيّة العدميّة بمفهومها العقلي، وهذا يعني: الإيمان المسبق بإمكان الصدفة المطلقة، ولا تناقض بين الإيمان بإمكان الصدفة المطلقة وعدم رفض السببيّة الوجوديّة بالمفهوم العقلي كما عرفنا سابقاً.

 وفي الموقف القبلي للتطبيق الرابع نفترض ـ خلافاً للمواقف الثلاثة السابقة ـ : أنّا نملك مبرّراً قبليّاً لرفض علاقة السببيّة الوجوديّة بمفهومها العقلي بين (أ)و (ب)، أي للإيمان بعدمها، فلا يوجد أيّ احتمال قبل الاستقراء للسببيّة

العقليّة، وإنّما يحتمل قبلياً السببيّة بالمفهوم التجريبي لها، أي أنّ (أ)تقترن بها أو تعقبها (ب)بصورة مطّردة.

علاقات السببيّة:

قد تأكّدنا في ضوء الطريقة العامّة التي حدّدنا على أساسها المرحلة الاستنباطية من الاستقراء: أنّ الشرط الأساس لتمكّن الدليل الاستقرائي من ممارسة هذه المرحلة على أساس تلك الطريقة، هو أن لا توجد مبرّرات قبلية تدعو إلى رفض علاقات السببيّة بمفهومها العقلي، والاعتقاد بعدمها.

ومن أجل ذلك سوف ندرس الآن هذا الشرط، لنرى هل هناك مبرّرات قبلية لرفض علاقة السببيّة بالمفهوم العقلي؟ ويكفينا في حدود إنجاح الطريقة العامّة المقترحة للدليل الاستقرائي أن لا نجد مبرّرات للرفض، ولسنا بحاجة إلى مبرّرات قبلية لإثبات المفاهيم العقلية عن السببيّة.

مبرّرات رفض السببيّة العقليّة:

ويمكننا أن نصنّف مبرّرات رفض السببيّة العقلية إلى: مبرّرات منطقية، ومبرّرات فلسفية، ومبرّرات علمية، ومبرّرات عملية:

١ـ التبرير المنطقي:

والمبرّر المنطقي لرفض علاقة السببيّة بمفهومها العقلي يرتكز على أساس تصوّرات المنطق الوضعي عن القضية، إذ يربط معنى القضية بكيفية إثبات صدقها أو كذبها، بما لدى الإنسان من خبرة حسّية. فكلّ جملة يمكن للإنسان بخبرته الحسّية أن يثبت صدقها أو كذبها، فهي قضية ذات معنى، سواء كانت صادقة أو كاذبة. وكلّ جملة لا يملك الإنسان طريقة محدّدة لاستخدام خبرته الحسّية في إثبات صدقها أو كذبها فهي ليست قضية، وليس لها معنى إطلاقاً في رأي المنطق الوضعي.

فإذا اعتبرنا التمكّن من استخدام الخبرة الحسّية لإثبات صدق الجملة أو كذبها شرطاً أساسياً في تكوين القضية من الناحية المنطقية، أدّى ذلك إلى أنّ

كلّ جملة لا يؤثّر افتراض صدقها أو كذبها على خبرتنا الحسّية لا يمكن أن تكون قضية من الناحية المنطقية؛ لأنّ الخبرة الحسّية سوف تعجز في هذه الحالة عن إثبات صدقها أو كذبها، ما دامت هذه الخبرة الحسّية لا يمكن أن تتأثّر بصدقها أو بكذبها.

وعلى هذا الأساس إذا درسنا الجملة القائلة: (كلّ (أ)يعقبها ـ أو يقارنها ـ (ب)) نجد أنّها قضية من وجهة نظر المنطق الوضعي؛ لأنّ بالإمكان التوصّل إلى كيفيةٍ لإثبات صدقها أو كذبها باستخدام الخبرة الحسّية، وذلك بإيجاد (أ)لكي نلاحظ هل يوجد (ب)عقيبه حقاً أو لا؟

وأمّا إذا درسنا الجملة القائلة: (إنّ بين (أ)و (ب)علاقة ضرورية تجعل من الضروري أن يوجد (ب)عقيب (أ)) فسوف نجد أنّ علاقة الضرورة هذه لا تضيف إلى الاقتران أو التعاقب شيئاً في مجال الخبرة الحسّية، فسواء كان بين (أ)و (ب)علاقة ضرورة في حالات اقتران أحدهما بالآخر، أو لم تكن، لا يختلف بسبب ذلك ما هو المحتوى الحسّي لخبرتنا عن (أ)و (ب)؛ لأنّ علاقة الضرورة لاتدخل في مجال الخبرة الحسّية. وهذا يعني أنّ هذه الجملة ليس بالإمكان التوصّل إلى كيفية لاستخدام الخبرة الحسّية في إثبات صدقها أو كذبها، وجملة من هذا القبيل لا يعترف بها المنطق الوضعي كقضية، ويرفض التسليم بوجود معنى لها.

ونستخلص من ذلك: أنّ الوضعية تقدّم مبرّراً منطقياً لرفض علاقة السببيّة بمفهومها الحقيقي، يقوم على أساس أنّ أيّ كلام يتحدّث عن هذه السببيّة بوصفها علاقة ضرورة لا معنى له إطلاقاً.

وتقييم هذا المبرّر المنطقي للرفض يرتبط بتقييم موقف المنطق الوضعي من القضية ومفهومه عنها، الذي يربط فيه بين معنى القضية وكيفية استخدام الخبرة

الحسّية لإثبات صدقها. وسوف نتناول ذلك بالدرس والنقد في القسم الأخير من بحوث هذا الكتاب ـ إن شاء الله ـ ونخرج بنتيجة وهي: أنّ المنطق الوضعي ليس على حقّ في هذا الربط بين معنى القضية وكيفية إثبات صدقها، وبذلك يفقد المبرّر ـ الذي استعرضناه لرفض علاقة السببيّة ـ أساسه المنطقي.

٢ـ التبرير الفلسفي:

ويمكننا أن نعتبر المبرّرات الناشئة عن الاتجاه التجريبي في نظرية المعرفة ذات طابع فلسفي، فهناك اتجاه في نظرية المعرفة يؤمن بأنّ التجربة والخبرة الحسّية هي المصدر الأساس للمعرفة البشرية، ويرفض التسليم بمبادئ أو قضايا بصورة مستقلّة عنها، وهذا هو الاتجاه الذي يؤمن به المذهب التجريبي في نظرية المعرفة.

والفرق بين التجريبيين غير الوضعيين والمناطقة الوضعيين، يتمثّل في موقفهما من القضية التي لا توجد كيفية معيّنة لاستخدام التجربة والخبرة الحسّية من أجل إثبات صدقها: فهي تعتبر في رأي المناطقة الوضعيين فارغة من المعنى، وأمّا التجريبيون غير الوضعيين فيعترفون بأنّها قضية ذات معنى من الناحية المنطقية، لأنّهم لا يربطون معنى القضية بكيفية إثبات صدقها، ولكنّهم يربطون درجة التصديق بها بمدى قدرة التجربة على إثباتها، فكلّ قضية لا يمكن للتجربة أن تبرهن عليها لا يمكن قبولها؛ لأنّ التجربة والخبرة الحسّيّة هي المصدر الأساس للمعرفة في رأي المذهب التجريبي.

وعلاقة السببيّة ـ بمفهومها العقلي، بوصفها علاقة ضرورة بين (أ)و (ب)ـ من القضايا التي لا تمتدّ الخبرة الحسّية إليها؛ لأنّ الخبرة الحسّية بإمكانها أن تدرك (أ)و (ب)واقتران أحدهما بالآخر، وأمّا علاقة الضرورة بينهما فليس بإمكان الخبرة الحسّية أن تدركها. وعلى هذا الأساس رفض (دافيد هيوم)علاقة السببيّة

بوصفها علاقة ضرورة، وفسَّرها: بأنّها مجرّد اقتران أو تعاقب مطّرد بين الظاهرتين، تجاوباً مع اتجاهه التجريبي في نظرية المعرفة. وكان ذلك بداية تحوّل السببيّة، في الفكر

الفلسفي الحديث، من علاقة ضرورة بين ظاهرتين إلى قوانين سببيّة تصف اطراداً معيّناً للاقتران أو التعاقب بين ظاهرتين، دون أن تضيف إلى ذلك أيّ افتراض عقلي للضرورة.

والحقيقة أنّه ليس بالإمكان رفض علاقة الضرورة بين السبب والمسبّب على أساس المذهب التجريبي في نظرية المعرفة؛ لأنّ الاتجاه التجريبي في تفسير المعرفة البشرية لا يبرهن على نفي علاقة الضرورة هذه ولا يكفي لتبرير الاعتقاد بعدمها، وإنّما يربط المعرفة بالخبرة والتجربة، فما لم تتوفّر التجربة على إثبات قضية أو نفيها لا يمكن أن نزعم المعرفة بصدقها أو كذبها. وهذا يعني أنّه لا يسمح لنا برفض القضية والاعتقاد بعدمها لمجرّد أنّ الخبرة والتجربة لم تثبت صدقها؛ لأنّ المعرفة بالنفي كالمعرفة بالإثبات لا يمكن قبولها من وجهة نظر تجريبية ما لم تستند إلى الخبرة. فالقضية القائلة: إنّ هناك علاقات ضرورة بين السبب والمسبّب، لا يمكن أن نثبتها ولا أن ننفيها إلاّ على أساس التجربة، ويعني ذلك أنّ هذه القضية سوف تكون محتملة في ظلّ المذهب التجريبي، وهذا الاحتمال هو الذي يحقّق الشرط المسبق الذي يتطلّبه الدليل الاستقرائي لكي يتمكّن من ممارسة المرحلة الاستنباطية على أساس الطريقة التي شرحناها في البحوث السابقة.

فما دمنا قد أوضحنا أنّ الشرط الأساس للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي هو أن يبدأ هذا الدليل من احتمال علاقة الضرورة بين (أ)و (ب)، وليس من الضروري أن يبدأ من الاعتقاد بها والتأكيد المسبق لها، فسوف يتاح

للدليل الاستقرائي أن يحصل على شرطه في ظلّ المذهب التجريبي والعقلي على السواء.

٣ـ التبرير العلمي:

وهناك الاتجاه الذي بدأه بعض علماء الفيزياء الذرّية على أساس مجموعة من التجارب العلمية في مجال الذرّة، وهو اتجاه يميل إلى القول بأنّ مبدأ السببيّة ـ بما تحتوي من حتمية وضرورة ـ لا ينطبق على العالم الذرّي. ومن الواضح أنّ عدم إمكان التوصّل إلى تفسير سببي لسلوك الجسيم البسيط أو الذرّة، لا يعني بحال من الأحوال نفي السببيّة، وإنّما يعني: أنّ التجارب

العلمية لم تستطع أن تبرهن على وجود سبب لتلك الظواهر التي يمارسها ذلك الجسيم البسيط، ولا أن تفسّر اختلافاتها على أساس قانون عامّ يتيح للعالم أن يتنبّأ دائماً بالوضع المستقبل، على ضوء ما يعرفه من ظروف وأحوال، وهذا لا يكفي وحده للبرهنة على نفي مبدأ السببيّة، بل إنّه يؤدّي ـ في حالة عدم وجود مبرّرات عقلية قبلية للإيمان بهذا المبدأ ـ إلى الشكّ في وجود السبب، والشكّ معناه احتمال مبدأ السببيّة، وهذا هو كلّ ما نريده كمصادرة للدليل الاستقرائي.

وحتّى إذا افترضنا أنّ العلم استطاع أن يتأكّد من عدم وجود أسباب محدّدة تقوم على أساسها ظواهر العالم الذرّي وتصرّفات الجسيم البسيط، فهذا لا يمنع من احتمال مبدأ السببيّة بالنسبة إلى عالم المركّبات وما يضمّ من ظواهر، وبالتالي نحتفظ بالمصادرة التي يحتاجها الدليل الاستقرائي بالنسبة إلى هذا العالم.

٤ـ التبرير العملي:

بقيت حجّة واحدة تساق عادة لتبرير الانتقال من فكرة السببيّة، بمفهومها العقلي الذي يستبطن الضرورة والحتمية، إلى فكرة القانون السببي الذي يتحدّث عن مجرّد التتابع بين ظاهرتين.

ويقول (رسل) في توضيح هذه الحجّة: إنّنا إذا افترضنا الحصول على تعميم يقول بأنّ (أ) هي سبب (ب)، مثلاً جوزات البلّوط تسبّب أشجار البلّوط، وكانت هناك فترة محدّدة بين (أ) و (ب)، فقد يحدث شيء خلال هذه الفترة لمنع (ب)، فقد تأكل الخنازير جوزات البلّوط مثلاً. ولا نستطيع أن نأخذ بنظر الاعتبا ر ما في العالم من تعقيدات لا متناهية، ولذلك يصبح التعميم السببي الذي حصلنا عليه كما يلي: (إنّ (أ) ستسبّب (ب) إذا لم يحصل شيء يمنع (ب)). وبعبارة أُخرى: (إنّ (أ) ستسبّب (ب) إلاّ إذا لم تسبّبها). ولا يوجد أيّ معنى مفيد في قول من هذا القبيل.

وعلى هذا الأساس أصبح من المعقول استبدال السببيّة العقلية بالاطرادات الإحصائية، فبدلاً من القول بأنّ (أ) ستسبّب (ب) إلاّ إذا لم تسبّبها، نقول: إنّ (أ) تعقبها (ب) مرّة واحدة أو خمسين مرّة في كلّ مائة مرّة يوجد فيها (أ). وبهذا نصل إلى قانون مفيد يمكن اتخاذه أساساً لمعرفتنا بما حولنا من الأشياء. ولا شكّ في أنّ قضية تتحدّث عن نسبة اطراد وجود (ب) عقيب (أ) هي

أكثر فائدة من قضية تقول: إنّ (أ) ستسبّب (ب) إلاّ إذا لم تسبّبها، ولكن هذا لا يدعونا إلى رفض مبدأ السببيّة. فنحن لو كنّا قادرين على أن نستوعب كلّ الموانع التي تحول دون تأثير (أ) في إيجاد (ب) ـ ولنفرض أنّها عبارة عن (جـ) (د) (هـ) (ي) ـ لأمكننا أن نصوغ التعميم السببي صياغة معقولة فنقول: إنّ (أ) تسبّب (ب) إلاّ إذا اتّفق وجود (جـ) أو (د) أو (هـ) أو (ي). وحيث أنّ استيعاب كلّ تلك الموانع غير ميسور ـ بموجب الافتراض الذي تقدّم ـ فليس بإمكاننا الوصول إلى صياغة من هذا القبيل للتعميم السببي.

وعلى هذا الأساس نحاول، بدلاً من استيعاب الموانع، أن نعرف بالاستقراء نسبة وجودها إلى مجموع حالات وجود (أ)، لنخرج بإحصاء لدرجة تكرّر

وجود (ب)عقيب (أ)، فإذا لاحظنا مثلاً: أنّ النسبة هي واحد من خمسة، فسوف نقول: إنّ (أ)يعقبها (ب)عشرين مرّة في كلّ مائة مرّة يوجد فيها (أ). ونحن في الحصول على هذه النسبة الإحصائية لوجود (ب)في حالات وجود (أ)، كلّ مجموعة تشتمل على مائة حالة من حالات وجود (أ)، فرأينا أنّ (ب)تكرّر في كلّ مجموعة من تلك المجاميع بنسبة واحد إلى خمسة، فخرجنا من ذلك بتعميم لهذه النسبة على كلّ مجموعة أُخرى تشتمل على مائة حالة من حالات وجود (أ)، وعبّرنا عن ذلك في قانون إحصائي يقول: إنّ (أ)يعقبها (ب)عشرين مرّة في كلّ مائة مرّة.

فنحن ـ إذن ـ قمنا بتعميم استقرائي للنسبة الإحصائية إلى سائر المجاميع الأُخرى التي لم يشملها إحصاؤنا المباشر، وهذا التعميم الاستقرائي بنفسه يحتاج إلى افتراض مبدأ السببيّة بمفهومها العقلي ـ ولو على مستوى الاحتمال ـ، إذ لو استبعدنا نهائياً فكرة السببيّة العقلية وآمنّا بالصدفة المطلقة، فهذا يعني: أنّ ظهور (ب)عشرين مرّة في كلّ مجموعة من المجاميع التي شملها إحصاؤنا، كان صدفة وبدون أيّ سبب يحتّم ذلك، وفي هذه الحالة لا يمكن أن نعمّم نسبة ظهوره إلى سائر المجاميع الأُخرى. ويفقد الدليل الاستقرائي قدرته على تنمية احتمال هذا التعميم؛ لأنّ الصدفة ليس من الضروري أن تتكرّر كما أوضحنا في تفسيرنا المتقدّم للمرحلة الاستنباطية من الاستقراء.

وهكذا نعرف أنّ القوانين الإحصائية التي تستخدمها العلوم، بدلاً عن التعميمات السببيّة، ليست ـ من وجهة نظر تحليلية للدليل الاستقرائي ـ بديلاً لمبدأ السببيّة بمفهومه العقلي، بل إنّ أيّ قانون إحصائي هو نتيجة استقراء وتعميم استقرائي لنسبة التكرّر، وهذا التعميم بدوره يتوقّف على افتراض مبدأ السببيّة العقلية ولو على مستوى الاحتمال؛ لأنّ كلّ تعميم استقرائي لا يمكن أن يستغني

عن هذه المصادرة، كما تبيّن في الطريقة التي فسّرنا بها المرحلة الاستنباطية مـن الدليل الاستقرائي.

المبحث التاسع :فلسفة السببية او العلية(العلة والمعلول)

نتناول الآن ناحية جديدة من مبدأ العلية، وهي الاجابة عن السؤال التالي: لماذا تحتاج الاشياء الى اسباب وعلل، فلا توجد بدونها؟ وما هو السبب الحقيقي الذي يجعلها متوقفة على تلك الاسباب والعلل؟ وهذا سؤال نواجهه بطبيعة الحال بعد ان آمنا بمبدأ العلية، فان الاشياء التي نعاصرها في هذا الكون، ما دامت خاضعة بصورة عامة لمبدأ العلية وموجودة طبقا لقوانينها,

فيجب ان نتساءل عن سر خضوعها لهذا المبدأ، فهل مرد هذا الموضوع الى ناحية ذاتية في تلك الاشياء، لا يمكنها ان تتحرر عنها مطلقا؟ او الى سبب خارجي جعلها بحاجة الى علل وأسباب؟ وسواء اصح هذا أم ذاك، فما هي حدود هذا السر الذي يرتكز عليه مبدأ العلية؟ وهل يعم الوان الوجود جميعا او لا؟.

وقد حصلت هذه الاسئلة على اربع نظريات لمحاولة الاجابة عنها:

أ- نظرية الوجود:

وهي النظرية القائلة ان الموجود يحتاج الى علة، لأجل وجوده. وهذه الحاجة ذاتية للوجود، فلا يمكن ان نتصور وجودا متحررا من هذه الحاجة, لان سبب الافتقار الى العلة سر كامن في صميمه. ويترتب على ذلك ان كل وجود معلول. وقد اخذ بهذه النظرية بعض فلاسفة الماركسية، مستندين في تبريرها علميا الى التجارب، التي دلت في مختلف ميادين الكون، على ان

الوجود بشتى ألوانه واشكاله، التي كشفت عنها التجربة، لا يتجرد عن سببه ولا يستغني عن العلة. فالعلية ناموس عام للوجود، بحكم التجارب العلمية.

وافتراض وجود ليس له علة مناقض لهذا الناموس، ولاجل ذلك كان ضربا من الاعتقاد بالصدفة، التي لا متسع لها في نظام الكون العام.

وقد حاولوا عن هذا الطريق ان يتهموا الفلسفة الالهية، بانها تؤمن بالصدفة، نظرا الى اعتقادها بوجود مبدأ أول، لم ينشا من سبب ولم تتقدمه علة. فهذا الوجود المزعوم للالهية، لما كان شاذا عن مبدأ العلية، فهو صدفة, وقد اثبت العلم ان لا صدقة في الوجود، فلا يمكن التسليم بوجود المبدأ الالهي، الذي تزعمه الفلسفية الميتافيزيقية.

وهكذا اخطا هؤلاء مرة اخرى، حين أرادوا استكشاف سر الحاجة الى العلة، ومعرفة حدود العلية، ومدى اتساعها عن طريق التجارب العلمية، كما أخطأوا سابقا في محاولة استنباط مبدأ العلية بالذات، وبصورة رئيسية من التجربة والاستقراء العلمي للكون. فان التجارب العلمية لا تعمل الا في حقلها الخاص، وهو نطاق مادي محدود، وقصارى ما تكشف عنه هو خضوع

الاشياء في ذلك النطاق لمبدأ العلية، فالانفجار، او الغليان، او الاحتراق، او الحرارة، او الحركة، وما الى ذلك من ظواهر الطبيعة، لا توجد دون اسباب, وليس في الامكانات العلمية للتجربة، التدليل على ان سر الحاجة الى العلة كامن في الوجود بصورة عامة، فمن الجائز ان يكون السر ثابتا في ألوان خاصة من الوجود، وان تكون الاشياء التي ظهرت في المجال التجريبي من تلك الألوان الخاصة.

فاعتبار التجربة دليلا على ان الوجود بصورة عامة خاضع للعلل والاسباب، ليس صحيحا ـ اذن ـ ما دامت التجربة لا تباشر الا الحقل المادي من الوجود، وما دام نشاطها في هذا الحقل الذي تباشره لا يتخطى ايضاح الاسباب والآثار المنبثقة عنها، الى الكشف عن السبب الذي جعل هذه الآثار بحاجة الى تلك الاسباب. واذا كانت التجربة ووسائلها المحدودة، قاصرة عن تكوين اجابة واضحة في هذه المسالة، فيجب درسها على الاسس العقلية, وبصورة فلسفية

مستقلة. فكما ان مبدأ العلية نفسه من المبادئ الفلسفية الخالصة ـ كما عرفت سابقا ـ كذلك أيضاً البحوث المتصلة به، والنظريات التي تعالج حدوده.

ويجب ان نشير الى ان اتهام فكرة المبدأ الاول، بأنها لون من الايمان بالصدفة، ينطوي على سوء فهم لهذه الفكرة، وما ترتكز عليه من مفاهيم, ذلك ان الصدفة عبارة عن الوجود، من دون سبب؛ لشيء يستوي بالنسبة اليه الوجود والعدم، فكل شيء ينطوي على إمكان الوجود، وإمكان العدم بصورة متعادلة، ثم يوجد من دون علة فهو الصدفة. وفكرة المبدأ الاول

تنطلق من القول بان المبدا الاول لا يتعادل فيه الوجود والعدم، فهو ليس ممكن الوجود والعدم معا، بل ضروري الوجود، وممتنع العدم. ومن البديهي ان الاعتقاد بموجب هذه صفته، لا ينطوي على التصديق بالصدفة مطلقا.

ب ـ نظرية الحدوث:

وهي النظرية التي تعتبر حاجة الاشياء الى أسبابها، مستندة الى حدوثها. فالانفجار، او الحركة، او الحرارة، انما تتطلب لها اسبابا، لأنها أمور حدثت بعد العدم. فالحدوث هو الذي يفتقر الى علة، وهو الباعث الرئيسي الذي يثير فينا سؤال: لماذا وجد؟ امام كل حقيقة من الحقائق، التي نعاصرها في هذا الكون. وعلى ضوء هذه النظرية، يصبح مبدأ العلية مقتصرا على الحوادث خاصة. فاذا كان الشيء موجودا بصورة مستمرة ودائمة ولم يكن حادثا بعد العدم، فلا توجد فيه حاجة الى السبب، ولا يدخل في النطاق الخاص لمبدأ العلية.

وهذه النظرية اسرفت في تحديد العلية، كما أسرفت النظرية السابقة في تعميمها، وليس لها ما يبررها من ناحية فلسفية. فمرد الحدوث في الحقيقة الى وجود الشيء بعد العدم، كوجود السخونة في ماء لم يكن ساخنا، ولا يفترق

لدى العقل، ان توجد هذه السخونة بعدم العدم، وان تكون موجودة بصورة دائمة، فانه يتطلب على كل حال سببا خاصا لها. فالصعود بعمر الشيء

وتاريخه الى ابعد الآماد لا يبرر وجوده، ولا يجعله مستغنياً عن العلة. وبكلمة اخرى: ان وجود السخونة الحادثة، لما كان بحاجة الى سبب، فلا يكفي لتحريره من هذه الحاجة ان نمدده لأن تمديده سوف يجعلنا نصعد بالسؤال عن العلة مهما اتسعت عملية التمديد.

ج ـ د ـ نظرية الامكان الذاتي، والامكان الوجودي:

وهاتان النظريتان تؤمنان، بأن الباعث على حاجة الاشياء الى اسبابها، هو الامكان. غير ان لكل من النظريتين مفهومها الخاص عن الامكان، الذي تختلف به عن الاخرى، وهذا الاختلاف بينهما، مظهر لاختلاف فلسفي أعمق، حول الماهية والوجود. وحيث ان حدود هذا الكتاب، لا تسمح بالتحدث عن ذلك الاختلاف، وتمحيصه، فسوف نقتصر على نظرية الامكان الوجودي في مسالتنا، نظرا الى ارتكازها على الرأي القائل بأصالة الوجود (أي الراي الصحيح في الاختلاف الفلسفي الاعمق الذي اشرنا اليه). ونظرية الامكان الوجودي، هي للفيلسوف الاسلامي الكبير (صدر الدين الشيرازي)وقد انطلق فيها من تحليل مبدأ العلية نفسه، وخرج من تحليله ظافرا بالسر، فلم يكلفه الظفر بالسبب الحقيقي لحاجة الاشياء الى عللها، اكثر من فهم مبدأ العلية، فهماً فلسفياً عميقاً.

والان نبدأ كما بدأ، فنتناول العلية بالدرس والتمحيص. لا شك في ان العلية علاقة قائمة بين وجودين: العلة، والمعلول. فهي لون من الوان الارتباط بين شيئين. وللارتباط ألوان وضروب شتى، فالرسام مرتبط باللوحة التي يرسم عليها، والكاتب مرتبط بالقلم الذي يكتب به, والمطالع مرتبط بالكتاب الذي يقرأ فيه، والاسد مرتبط بسلسلة الحديد التي تطوق عنقه، وهكذا سائر العلاقات

والارتباطات بين الاشياء. ولكن شيئاً واضحا يبدو بجلاء، في كل ما قدمناه من الامثلة للارتباط، وهو ان لكل من الشيئين المرتبطين وجودا خاصا، سابقا على ارتباطه بالآخر. فاللوحة والرسام كلاهما موجودان، قبل ان توجد عملية الرسم، والكاتب والقلم موجودان, قبل ان يرتبط أحدهما بالآخر، والمطالع والكتاب كذلك وجدا بصورة مستقلة, ثم عرض لهما الارتباط. فالارتباط في جميع هذه الامثلة علاقة تعرض للشيئين بصورة متاخرة عن وجودهما، ولذلك فهو شيء ووجودهما شيء آخر، فليست اللوحة في حقيقتها ارتباطا بالرسام، ولا الرسام في حقيقته مجرد ارتباط باللوحة، بل الارتباط صفة توجد لهما بعد وجود كل منهما بصورة مستقلة.

وهذه المفارقة بين حقيقة الارتباط، والكيان المستقل لكل من الشيئين المرتبطين، تتجلى في كل انواع الارتباط، باستثناء نوع واحد، وهو ارتباط شيئين برباط العلية. فلو ان (ب)ارتبط بـ(أ)، ارتباطا سببيا، وكان معلولاً له ومسببا عنه، لوجد لدينا شيئان: احدهما معلول وهو (ب)والآخر علة وهو (أ). واما العلية التي تقوم بينهما، فهي لون ارتباط احدهما بالآخر. والمسألة

هي ان (ب)هل يملك وجودا، بصورة مستقلة عن ارتباطه بـ(أ)، ثم يعرض له الارتباط، كما هو شأن اللوحة بالاضافة الى الرسام؟ ولا نحتاج الى كثير من الدرس، لنجيب بالنفي، فان (ب)لو كان يملك وجودا حقيقيا، وراء ارتباطه بسببه، لم يكن معلولاً لـ(أ)، لانه ما دام موجودا بصورة مستقلة عن ارتباطه به، فلا يمكن ان يكون منبثقا عنه وناشئاً منه. فالعلية بطبيعتها تقتضي، ان لا يكون للمعلول حقيقة وراء ارتباطه بعلته، والا لم يكن معلولا، ويتضح بذلك ان الوجود المعلول ليس له حقيقة، الا نفس الارتباط بالعلة والتعلق بها.

وهذا هو الفارق الرئيسي، بين ارتباط المعلول بعلته، وارتباط اللوحة بالرسام, او القلم بالكاتب، او الكتاب بالمطالع. فان اللوحة والقلم والكتاب، اشياء تتصف بالارتباط مع الرسام والكاتب والمطالع. وأما (ب)فهو ليس شيئاً له ارتباط وتعلق بالعلة ـ لأن افتراضه كذلك، يستدعي ان يكون له وجود مستقل، يعرضه الارتباط كما يعرض اللوحة الموجودة بين يدي الرسام، ويخرج بذلك عن كونه معلولا ـ بل هو نفس الارتباط بمعنى ان كيانه ووجوده، كيان ارتباطي ووجود تعلقي، ولذلك كان قطع ارتباطه بالعلة إفناء له، وإعداماً لكيانه، لأن كيانه يتمثل في ذلك الارتباط. على عكس اللوحة، فانها لو لم ترتبط بالرسام في عملية رسم معينة، لما فقدت كيانها ووجودها الخاص.

واذا استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة المهمة، من تحليل مبدأ العلية, أمكننا ان نضع فورا الجواب على مسألتنا الاساسية، ونعرف السر في احتياج الاشياء الى أسبابها. فان السر في ذلك على ضوء ما سبق، هو ان الحقائق الخارجية، التي يجري عليها مبدأ العلية. ليست في الواقع الا تعليقاتوارتباطات. فالتعلق والارتباط مقوم لكيانها ووجودها. ومن الواضح ان الحقيقة اذا كانت حقيقة تعلقية، أي كانت عين التعلق والارتباط، فلا يمكن ان تنفك عن شيء تتعلق به، وترتبط به ذاتياً، فذلك الشيء هو سببها وعلتها، لانها لا يمكن ان توجد مستقلة عنه.

وهكذا نعرف ان السر في احتياج هذه الحقائق الخارجية التي نعاصرها... الى سبب، ليس هو حدوثها، ولا امكان ماهياتها، بل السر كامن في كنهها الوجودي، وصميم كيانها. فان حقيقتها الخارجية عين التعلق والارتباط، والتعلق او الارتباط، لا يمكن ان يستغني عن شيء يتعلق به ويرتبط. ونعرف في نفس الوقت ـ أيضاً ـ ان الحقيقة الخارجية، اذا لم تكن حقيقة ارتباطية وتعلقية، فلا يشملها مبدأ العلية.

فليس الوجود الخارجي بصورة عامة محكوما بمبدأ العلية، بل انما يحكم مبدأ العلية على الوجودات

التعلقية، التي تعبر في حقيقتها عن الارتباط والتعلق.

المبحث العاشر: فلسفة النسبية

تعتبر النسبية من المذاهب الفلسفية القائلة بوجود الحقيقة وامكان المعرفة البشرية، ولكن هذه المعرفة او الحقيقة التي يمكن للفكر الانساني ان يظفر بها هي معرفة او حقيقة نسبية، بمعنى انها ليست حقيقة خالصة من الشوائب الذاتية ومطلقة، بل هي مزيج من الناحية الموضوعية للشيء، والناحية الذاتية للفكر المدرك، فلا يمكن ان تفصل الحقيقة الموضوعية في التفكير عن الناحية الذاتية وتبدو عارية عن كل اضافة اجنبية.

وفي النسبية اتجاهان رئيسيان يختلفان في معنى النسبية وحدودها في العلوم البشرية، احدهما الاتجاة النسبي في فلسفة (عما نؤيل كانت)والآخر الاتجاه النسبي لعدة من الفلاسفة الماديين المحدثين الذي مهد للنسبية التطورية التي نادت بها المادية الديالكتيكية.

أ- نسبية كانت:

يجب ان تعرف قبل كل شيء ان الحكم العقلي عند (كانت)على قسمين:

احدهما: الحكم التحليلي، وهو الحكم الذي يستعمله العقل لاجل التوضيح فحسب، كما في قولنا: الجسم ممتد، والمثلث ذو اضلاع ثلاثة. فان مرد الحكم هنا الى تحليل مفهوم الموضوع (الجسم او المثلث)، واستخراج العناصر المتضمنة فيه -كالامتداد المتضمن في مفهوم الجسم، والاضلاع الثلاثة المتضمنة في مفهوم المثلث -وردها الى الموضوع. والاحكام التحليلية لا تتحفنا بمعرفة جديدة للموضوع، ولا تقوم الا بدور التفسير والتوضيح.

والآخر: الحكم التركيبي، وهو الذي يزيد محموله شيئاً جديداً على الموضوع، كما في قولنا: الجسم ثقيل، والحرارة تمدد الفلزات، و ٢+٢=٤ فان

الصفة التي نسبغها على الموضوع في هذه القضايا ليست مستخرجة منه بالتحليل، وانما تضاف فتنشأ بسبب ذلك معرفة جديدة لم تكن قبل ذلك.

والاحكام التركيبية، تارة تكون أحكاماً اولية، واخرى تكون أحكاماً ثانوية. فالاحكام الاولية هي الاحكام الثابتة لدى العقل قبل التجربة، كالاحكام الرياضية نظير قولنا: الخط المستقيم اقرب مسافة بين نقطتين. وسوف يأتي ما

هو السبب في كونها كذلك. والاحكام التركيبية الثانوية هي الاحكام الثابتة في العقل بعد التجربة، نظير الحكم بان ضوء الشمس يسخن الحجر وان كل جسم له وزن.

وتتلخص نظرية (كانت)عن المعرفة، في تقسيم المعارف او الاحكام العقلية الى ثلاث طوائف:

الاولى: الرياضيات. والاحكام العقلية فيها كلها احكام تركيبية اولية سابقة على التجربة، لانها تعالج موضوعات فطرية في النفس البشرية. فالهندسة تختص بالمكان، والحساب موضوعه هو العدد، والعدد عبارة عن تكرار الوحدة، والتكرار معناه التعاقب والتتابع، وهذا هو الزمن في مفهومه الفلسفي عند (كانت). وإذن فالقطبان الرئيسيان اللذان تدور حولهما المبادئ الرياضية هما المكان والزمان. والمكان والزمان في رأي (كانت)صورتان فطريتان في الحساسية الصورية للانسان، أي ان صورتيهما موجودتان في الحس الصوري بصورة مستقلة عن التجربة، وينتج من ذلك ان كل ما نعزوه للاشياء من احكام متعلقة بمكانها او زمانها فهو مستمد من فطرتنا، ولم نعتمد فيه على ما اتانا من الخارج بواسطة الحس. وعلى ذلك فكل القضايا الرياضية مشتقة من طبائع عقولنا، بمعنى اننا نحن خلقناها بانفسنا ولم نستوردها من الخارج، اذ هي تدور حول الزمان والمكان الفطريين. وبهذا تصبح الرياضية والمبادئ الرياضية ممكنة المعرفة،

وتصبح الحقائق الرياضية حقائق يقينية مطلقة فلا تتسع في الميدان الرياضي للخطأ او التناقض، ما دام الميدان الرياضي هو الميدان الفطري للنفس، وما دامت قضاياه منشأة من قبلنا وليست مقتسبة من واقع موضوعي منفصل عنا لنشك في مدى امكان معرفته واستكناه سره.

والثانية: الطبيعيات، أي المعارف البشرية عن العالم الموضوعي الذي يدخل في نطاق التجربة.

ويبدأ (كانت)هنا باستبعاد المادة عن هذا النطاق لأن الذهن لا يدرك من الطبيعة الا ظواهرها. فهو يتفق مع (باركلي)على ان المادة ليست موضوعا للادراك والتجربة، ولكنه يختلف عنه من ناحية اخرى. فهو لا يعتبر ذلك دليلا على عدم وجود المادة ومبررا لنفيها فلسفيا كما زعم باركلي. واذا سقطت المادة من الحساب فلا يبقى للعلوم الطبيعية الا الظواهر التي تدخل في حدود التجربة، فهذه الظواهر هي موضوع هذه العلوم ولذلك كانت الاحكام فيها تركيبية ثانوية لانها ترتكز على درس الظواهر الموضوعية للطبيعة، وهذه الظواهر انما تدرك بالتجربة. واذا اردنا ان نحلل هذه الاحكام التركيبية الثانوية من قبل العقل, وجدناها مركبة في الحقيقة من عنصرين: احدهما تجريبي، والآخر عقلي. اما الجانب التجريبي من تلك الاحكام العقلية فهو الاحساسات المستوردة بالتجربة من الخارج، بعد صب الحس الصوري لها في قالبي الزمان والمكان.

واما الجانب العقلي فهو الرابطة الفطرية التي يسبغها العقل على المدركات الحسية، ليتكون من ذلك علم ومعرفة عقلية. فالمعرفة اذن مزيج من الذاتية والموضوعية، فهي ذاتية في صورتها، وموضوعية في مادتها، لأنها نتيجة التوحيد بين المادة التجريبية المستوردة من الخارج، واحدى الصور العقلية الجاهزة فطريا في العقل. فنحن نعرف ـ مثلا ـ ان الفلزات تتمدد بالحرارة، واذا اخذنا هذه

المعرفة بشيء من التحليل نتبين ان موادها الخام، وهي ظاهرة التمدد في الفلزات وظاهرة الحرارة، جاءت عن طريق التجربة، ولولاها لما استطعنا ان ندرك هذه الظواهر. واما الناحية الصورية في المعرفة أي سببية احدى الظاهرتين للاخرى فليست تجريبية، بل مردها الى مقولة العلية التي هي من مقولات العقل الفطرية، فلو لم نكن نملك هذه الصورة القبلية لما تكونت معرفة. كما أنَّا لو لم نحصل على المواد بالتجربة لما تحققت لنا معرفة ايضا.

فالمعرفة توجد بتكييف العقل للموضوعات التجريبية باطاراته وقوالبه الخاصة، أي مقولاته الفطرية، الا ان العقل هو الذي يتكيف وان اطاراته وقوالبه هي التي تتبلور تبعا للموضوعات المدركة. فالعقل في ذلك نظير شخص يحاول ان يضع كمية من الماء في اناء ضيق لا يسعها، فيعمد الى الماء فيقلل من كميته ليمكن وضعه فيه بدلا عن ان يوسع الاناء ليستوعب الماء كله.

وهكذا يتضح الانقلاب الفكري الذي احدثه (كانت)في مسالة الفكر الانساني، اذ جعل الاشياء تدور حول الفكر وتتبلور طبقا لاطاراته الخاصة، بدلا عما كان يعتقده الناس من ان الفكر يدور حول الاشياء ويتكيف تبعاً لها.

وعلى هذا الضوء وضع (كانت)حداً فاصلا بين (الشيء في ذاته)و (الشيء لذاتنا). فالشيء في ذاته هو الواقع الخارجي دون أي اضافة من ذاتنا اليه. وهذا الواقع المجرد عن الاضافة الذاتية لا يقبل المعرفة، لأن المعرفة ذاتية وعقلية في صورتها. والشيء لذاتنا هو المزيج المركب من الموضوع التجريبي، والصورة الفطرية القبلية التي تتحد معه في الذهن. ولهذا تكون

النسبية مفروضة على كل حقيقة تمثل في ادراكاتنا للاشياء الخارجية، بمعنى ان ادراكنا يدلنا على حقيقة الشيء لذاتنا، لا على حقيقة الشيء في ذاته.

وبذلك تختلف العلوم الطبيعية عن العلوم الرياضية، فان العلوم الرياضية لما كان موضوعها موجوداً في النفس بصورة فطرية لم تقم فيها اثنينية بين الشيء في ذاته والشيء لذاتنا، وعلى عكس ذلك العلوم الطبيعية، فانها تتناول الظواهر الخارجية التي تقع عليها التجربة، وهي ظواهر موجودة بصورة مستقلة عنا ونحن نعلمها في قوالبنا الفطرية، فلا غرو ان يفصل بين الشيء في ذاته والشيء لذاتنا.

الثالثة: الميتافيزيقا. ويرى (كانت)استحالة التوصل فيها الى معرفة عن طريق العقل النظري، وان أي محاولة لاقامة معرفة ميتافيزيقية على أساس فلسفي هي محاولة فاشلة ليست لها قيمة، وذلك انه لا يصح في القضايا

الميتافيزيقية شيء من الاحكام التركيبية الاولية والاحكام التركيبية الثانوية. اما الاحكام التركيبية الاولية فهي لما كانت احكاماً مستقلة عن التجربة، فلا يصح الا على موضوعات مخلوقة للنفس بصورة فطرية وجاهزة في الذهن بلا تجربة، كموضوعي العلوم الرياضية من الزمان والمكان، وليست الاشياء التي تتناولها الميتافيزيقا ـ وهي الله والنفس والعالم ـ كذلك، فان الميتافيزيقا لا تعالج امورا ذهنية، وانما تحاول البحث عن اشياء موضوعية قائمة في نفسها.

واما الاحكام التركيبية الثانوية فهي الاحكام التي تعالج موضوعات تجريبية، كموضوعات العلوم الطبيعية التي تدخل في الميدان التجريبي، ولذلك صارت ثانوية باعتبار احتياجها الى التجربة، ومن الواضح ان مواضيع الميتافيزيقا ليست تجريبية فلا يمكن ان يتكون فيها حكم تركيبي ثانوي، ولا يبقى للميتافيزيقا بعد ذلك متسع الا للاحكام التحليلية، أي الشروح

والتفاسير للمفاهيم الميتافيزيقية، وهذه الاحكام ليست من المعرفة الحقيقية بشيء، كما عرفنا سابقا.

والنتيجة التي يخلص اليها (كانت)من ذلك:

اولاً: ان احكام العلوم الرياضية تركيبية اولية وهي ذات قيمة مطلقة.

ثانياً: ان الاحكام التي تقوم على أساس التجربة في العلوم الطبيعية احكام تركيبية ثانوية، والحقيقة فيها لا يمكن ان تكون اكثر من حقيقة نسبية.

ثالثاً: ان موضوعات الميتافيزيقا لا يمكن ان توجد فيها معرفة عقلية صحيحة، لا على أساس الاحكام التركيبية الاولية ولا على أساس الاحكام التركيبية الثانوية.

والنقطة الرئيسية في نظرية (كانت)هي ان الادراكات العقلية الاولية ليست علوما قائمة بنفسها ذات وجود مستقل عن التجربة، بل هي روابط تساعد على تنظيم الاشياء ووصلها بعضها ببعض. فدورها الوحيد هو انها تجعلنا ندرك الاشياء التجريبية في اطاراتها الخاصة.

ويترتب على ذلك طبيعيا الغاء الميتافيزيقا، لأن تلك الادراكات الاولية ليست علوماً بل هي روابط، ولأجل ان تكون علما تحتاج الى موضوع ينشئه الذهن او يدركه بالتجربة، والموضوعات الميتافيزيقية ليست من منشآت الذهن ولا من مدركات التجربة، كما يترتب عليه أيضاً ان الحقيقة في العلوم الطبيعية نسبية دائما، لأن تلك الروابط داخلة في صميم معارفنا عن الظواهر الخارجية, وهي روابط ذاتية. فيختلف الشيء في ذاته عن الشيء لذاتنا.

وتنطوي نظرية (كانت)هذه على خطأين اساسيين:

الاول: انها تعتبر العلوم الرياضية منشئة للحقائق الرياضية ومبادئها, وبهذا الاعتبار ارتفع (كانت)بمبادئ الرياضة وحقائقها عن امكان الخطأ والتناقض، ما دامت مخلوقة للنفس ومستنبطة منها وليست مستوردة من الخارج ليشك في خطئها او تناقضها.

ولكن الحقيقة التي يجب ان تقوم عليها كل فلسفة واقعية هي ان العلم ليس خلاقاً ومنشئاً، وانما هو كاشف عما هو خارج حدوده الذهنية الخاصة, ولولا هذا الكشف الذاتي لما أمكن الرد على المفهوم المثالي مطلقا، كما سبق. فعلمنا بـأن ٢+٢=٤ هو علم بحقيقة رياضية معنية، وليس معنى علمنا بها اننا ننشؤها ونخلقها في داخل نفوسنا ـ كما تحاول المثالية ان تفسر العلم

بذلك ـ بل العلم في طبيعته كالمرآة، فكما ان المرآة تدلل على وجود واقع للصورة المنعكسة فيها خارج حدودها، كذلك العلم يكشف عن حقيقة مستقلة، ولاجل ذلك كان ٢+٢=٤، سواء اكان يوجد مفكر رياضي على وجه الارض ام لا، وسواء ادرك هذه الحقيقة انسان ام لا. ومعنى ذلك ان المبادئ والحقائق الرياضية لها واقع موضوعي، فهي قوانين تعمل وتجريء,

وليست العلوم الرياضية الا انعكاسات لها في الذهن البشري. وعلى هذا تكون كالمبادئ والقوانين الطبيعية تماما من حيث كونها واقعا مستقلا ينعكس في العقل، فنواجه السؤال عن انعكاسها الذهني ومدى صحته ودقته، كما نواجه ذلك السؤال في سائر العلوم. وليس لهذا السؤال الا جواب واحد وهو الجواب الذي يقدمه المذهب العقلي القائل بان تلك الانعكاسات للمبادئ

الرياضية في الذهن البشري لما كانت فطرية وضرورية فهي مضمونة الصحة بصورة ذاتية، فالحقائق الرياضية ممكنة المعرفة لا لاننا نحن نخلقها، بل لاننا نعكسها في علوم فطرية ضرورية.

الثاني: ان (كانت)يعتبر القوانين المتأصلة في العقل البشري قوانين للفكر، وليست انعكاسات علمية للقوانين الموضوعية التي تتحكم في العالم وتسيطر عليه بصورة عامة، بل لا تعدو ان تكون مجرد روابط موجودة في العقل بالفطرة ينظم بها ادراكاته الحسية. وقد سبق ان هذا الخطأ هو الذي نتج عنه القول بنسبية

الحقائق المدركة عن عالم الطبيعة، والقول بتعذر درس الميتافيزيقا دراسة عقلية، وعدم إمكان اقامتها على أساس تلك الادراكات العقلية الفطرية، لانها مجرد روابط ينظم العقل بها ادراكاته الحسية، وليست لدينا ادراكات فيما يخص موضوعات الميتافيزيقا لتنظم بتلك الروابط.

والانسياق مع المذهب النقدي هذا يؤدي الى المثالية حتما، لأن الادراكات الاولية في العقل اذا كانت عبارة عن روابط معلقة تنتظر موضوعا لتظهر فيه، فكيف يتاح لنا ان نخرج من التصورية الى الموضوعية؟! وكيف نستطيع ان نثبت الواقع الموضوعي لاحاسيسنا المختلفة -أي ظواهر الطبيعة التي يعترف بموضوعيتها (كانت)؟! فنحن نعلم ان طريق اثبات الواقع الموضوعي للاحساس هو مبدأ العلية، الذي يحكم بان كل انفعال حسي لا بد ان ينبثق عن سبب أثار ذلك الانفعال الخاص، فاذا رجعت العلية في مفهوم (كانت)الى رابطة بين الظواهر المحسوسة، فهي عاجزة بطبيعة الحال عن القيام باي وظيفة اكثر من الربط بين احساساتنا وما يبدو فيها من ظاهرات، ومن حقنا حينئذ ان نسأل (كانت)عن المبررات الفلسفية في نظرة للاعتقاد بواقع موضوعي للعالم المحسوس، ما دمنا لا نملك معرفة فطرية كاملة كمبدأ العلية لنبرهن بها على ذلك الواقع، وانما نملك عدة روابط وقوانين لتنظيم الفكر والادراك.

وعلى هذا، فالواقعية لا بد لها ان تعترف بان الادراكات الفطرية في العقل عبارة عن انعكاسات علمية لقوانين موضوعية مستقلة، وتزول بذلك نسبية (كانت)التي زعمها في معارفنا عن الطبيعة، ذلك ان كل معرفة في العلوم الطبيعية، وان كانت بحاجة الى ادراك فطري يقوم على اساسه الاستنتاج العلمي من التجربة، ولكن هذا الادراك الفطري ليس ذاتيا خالصا

بل هو انعكاس فطري موضوعي مستقل عن حدود الشعور والادراك.

فمعرفتنا بان الحرارة سبب لتمدد الفلزات تستند الى ادراك حسي تجريبي للحرارة والتمدد، وادراك عقلي ضروري لمبدا العلية، وكل من الادراكين يعكس واقعا موضوعيا، وقد نتجت معرفتنا بتمديد الحرارة للفلزات عن معرفتنا بالواقعين الموضوعيين لذينك الادراكين، فليس ما يطلق عليه (كانت)اسم الصورة، صورة عقلية خالصة للعلم، بل هو علم يتمتع بخصائص العلم الكشف الذاتي وانعكاس واقع مستقل فيه.

واذا عرفنا ان العقل يملك بصورة فطرية علوما ضرورية بعدة قوانين وحقائق موضوعية، صار باستطاعتنا ان نبني قضايا الميتافيزيقا على أساس فلسفي بدراستها على ضوء تلك العلوم الضرورية، لأنها ليست مجرد روابط خالصة بل هي معارف اولية وفي امكانها ان تنتج للفكر البشري علوما جديدة.

ب ـ النسبية الذاتية:

يجيء بعد (كانت)دور النسبيين الذاتيين، وهم الذين يؤكدون على الطابع النسبي في جميع الحقائق التي تبدو للانسان، باعتبار الدور الذي يلعبه عقل كل فرد في عملية اكتسابه لتلك الحقائق. فليست الحقيقة ـ في هذا المفهوم الجديد ـ الا الامر الذي تقتضيه ظروف الادراك وشرائطه. ولما كانت هذه الظروف والشرائط تختلف في الافراد والحالات المتنوعة. كانت الحقيقة في كل مجال حقيقة بالنسبة الى ذلك المجال الخاص بما ينطوي عليه من ظروف وشرائط. وليست الحقيقة هي مطابقة الفكرة للواقع لتكون مطلقة بالنسبة الى جميع الاحوال والاشخاص. وهذه النسبة وان كانت تحمل شعار الحقيقة، ولكنه شعار مزيف ,

فليست هي كما يبدو بكل وضوح الا مذهباً من مذاهب الشك والريب في كل واقع موضوعي.

ويساند النسبية الذاتية هذه الاتجاه الفيزيولوجي للمثالية القائل ان الاحساس لا يعدو ان يكون رمزا، وان الذي يحدد كيفيته ونوعيته ليس هو الشيء الخارجي بل طبيعة الجهاز العصبي.

والواقع ان السبب الاصيل الذي اتاح الظهور لهذه النسبية الذاتية هو التفسير المادي للادراك، واعتباره محتوى عملية مادية يتفاعل فيها الجهاز العصبي المدرك والشيء الموضوعي، كالهضم الذي تحققه عملية تفاعل خاص بين الجهاز الهاضم والمواد الغذائية. فكما ان الغذاء لا يتفاعل ولا يهضم الا باجراء عدة تصرفات وتطويرات عليه، كذلك الشيء الذي ندركه لا يتاح لنا ادراكه الا بالتصرف فيه والتفاعل معه.

وتختلف هذه النسبية عن نسبية (كانت)في نقطتين:

الاولى: انها تخضع جميع الحقائق للطابع النسبي الذاتي من دون استثناء, خلافا لـ (كانت)اذ كان يعتبر المبادئ والمعارف الرياضية حقائق مطلقة. فـ ٢قدس سره ٢=٤ حقيقة مطلقة لا تقبل الشك في راي (كانت)، واما في راي النسبيين الذاتيين فهي حقيقة نسبية، بمعنى انها الشيء الذي تقتضيه طبيعة ادراكنا وجهازنا الخاص فحسب.

الثانية: ان الحقيقة النسبية في رأي النسبيين الذاتيين تختلف في الافراد, وليس من الضروري ان يشترك جميع الناس في حقائق معينة، لأن لكل فرد دورا ونشاطا خاصا، فلا يمكن الحكم بان ما يدركه فرد هو نفس ما يدركه

الفرد الاخر ما دام من الممكن اختلافهما في وسائل الادراك او طبيعته. واما (كانت)فالقوالب الصورية عنده قوالب فطرية تشترك فيها العقول البشرية جميعاً، ولهذا كانت الحقائق النسبية مشتركة بين الجميع.

المبحث الحادي عشر :المثالية والواقعية

الفلسفة التي انقسم الفلاسفة في الجواب عنها الى مثاليين وواقعيين بدت لهم مغلوطة.

فالمسالة الاساسية هي مسالة ما اذا كان للعالم واقع موضوعي مستقل عن ذهننا وشعورنا، وقد فهمها اولئك الفيزيائيون على انها لا تقبل سوى اجابتين على الوجه الاتي فقط:

اما ان مرد العالم الى الذهن والشعور فلا وجود له بصورة موضوعية، واما ان العالم واقع مادي موجود خارج الذهن والشعور.

فاذا استبعدنا الاجابة الثانية بالبراهين والتجارب العلمية التي دلت على ان المادية ليست الا قناعاً للحقيقة التي ينطوي عليها العالم، لزمنا الاخذ بالاجابة الاولى والاعتقاد بالمفهوم المثالي البحث للعالم.

ولكن الحقيقة ان الاجابتين لم توضعا وضعا صحيحا فيما سبق، ذلك ان تقديم اجابة تناقض الاجابة المثالية لا تحتم علينا الايمان بلزوم الصفة المادية للواقع الموضوعي، فان الواقعية التي تخالف المثالية بصورة متقابلة لا تعني اكثر من الاعتراف بوجود واقع موضوعي مستقل عن الذهن والشعور، واما ان هذا الواقع الموضوعي المستقل هل هو المادة او القوة او الحركة او الموج الكهربائي... فذلك سؤال آخر يجب على الواقعية التي امنت بالعالم الموضوعي ان تجيب عنه على ضوء العلم والاكتشافات التجريبية.

ومتى فرقنا بين المسألتين تفريقاً تاماً استطعنا ان نرد الاتجاه المثالي السابق الذكر الى الخطأ الذي يرتكز عليه.

فقد عرفنا ان السؤال الاول هو: هل للعالم واقع مستقل عن الذهن البشري؟.

والاجابتان عن هذا السؤال هما للمثالية والواقعية. فالمثالية تجيب بالنفي والواقعية تجيب بالإثبات. وكلتا الاجابتين يجب ارتكازهما على أساس فلسفي بحت ولا كلمة للعلم والتجربة في هذا الموضوع.

والسؤال الآخر، ما هو الواقع الموضوعي المستقل؟ وهل تلزمه خصائص المادة وصفاتها او لا؟ وهذا السؤال انما يتجه الى الواقعية ولا مجال له على أساس المفهوم المثالي. ويجيب بعض الواقعيين عن هذا السؤال باعطاء المفهوم المادي للواقع الموضوعي المستقل، ويجيب الآخرون باعطاء مفاهيم اخرى, وللعلم في هذه الاجابات كلمته، فالتجارب والكشوف العلمية هي التي تكون المفهوم العلمي للواقعيين عن العالم الموضوعي.

فاذا ابطل العلم المفهوم المادي للعالم فهو لا يعني ان العلم رفض الواقعية وصار مثالياً، لأن الكشف العلمي لم يبرهن على عدم وجود الواقع الموضوعي المستقل، وانما دلل على عدم لزوم الصفة المادية له، فليكن مرد العالم الى القوة او الى الحركة او الى أي شيء آخر غير المادة، فان ذلك لا يضر بالواقعية ولا يبرهن على المثالية ما دام لذلك الشيء واقع موضوعي موجود بصورة مستقلة عن الذهن والشعور، فالمادة اذا تبخرت كهرباء على ضوء العلم, والكتلة اذا تحولت الى طاقة، والطاقة اذا تحولت الى كتلة، والطبيعة اذا كانت تعبر عن حركة خالية من المادة، اذا صح ذلك كله فلن يغير ذلك من موقفنا تجاه السؤال الاول شيئاً، لأننا نؤمن على كل تقدير بان الحقيقة ليست نتاج الشعور فحسب، بل هي وليدة الواقع المستقل.

وانما يكون لهذه النظريات العلمية تأثير اذا فرغنا عن الاجابة على السؤال الاول، وتناولنا السؤال الثاني لنعرف كيف هو العالم؟.

وبهذا نعرف ان كشوف العلم الحديث لا ترد على الواقعية بشيء، وانما ترد على المادية التي تزعم ان المادية هي الوصف اللازم لذلك الواقع بصورة عامة.

ومن الغريب محاولة بعض الماديين الاحتفاظ للمادية بمقامها، والرد على البراهين العلمية والتجريبية بأنها لا تبرهن على سلب الصفة المادية عن العالم, وانما تكون سببا في تعمق فهمنا للمادة وخصائصها.

قال لينين:

إن تلاشي المادة يعني ان الحد الذي وصلت اليه معرفتنا بالمادة يتلاشى، وان وعينا يتعمق، فثمة خصائص للمادة كعدم قابليتها للاختراق وعدم الحركة والكتلة.. كانت تبدو لنا من قبل مطلقة ثابتة أولية وهي تتلاشى الآن، وقد عرفت بأنها نسبية ملازمة فقط لبعض حالات المادة، ذلك ان الخاصة الوحيدة للمادة، التي يحدد التسليم بها المادية الفلسفية انما هي كونها ـ أي المادة ـ حقيقة موضوعية، وانها موجودة خارج وعينا.

إن دعائم المفهوم المادي عن العالم لا يمكن ان يزعزعها أي تغيير للمفهوم العلمي لخصائص المادة، وليس ذلك لأن

المدرك الفلسفي عن المادة يكون دون علاقة لمدرك علمي مزعوم، وانما لأن المادة لا يمكن ان تفقد هذه الخاصة الاساسية من خصائصها وهي كونها ـ أي المادة ـ حقيقة واقعية موضوعية.

بهذا اراد لينين ان يزيف المثالية الفيزيائية ويدعم مفهومه المادي. ويبدو واضحاً من كلامه تجاهله لكل فلسفة واقعية عدا الواقعية القائمة على أساس مادي، ولأجل ان يحل التناقض بين المفهوم المادي وحقائق العلم والفيزياء شرح مفهوم المادة شرحاً غريباً، وأعطاه من السعة والشمول ما جعله يعبر عن

الواقع الموضوعي المستقل بالمادة، محاولا بذلك ان يقدم المادية كحل فلسفي وحيد لمسألة وجود العالم في مقابل المثالية. ومن الواضح ان المادة اذا كانت تعبيراً مساويا للواقع الموضوعي المستقل. وكانت خصيصتها الوحيدة اللازمة لها هي موضوعيتها ووجودها بصورة مستقلة عن وعينا، فالفلسفة المتيافيزيقية الالهية تكون فلسفة مادية تماماً باعتبار هذا المفهوم الجديد للمادة، ويرتفع التعارض نهائيا بين الفلسفة الميتافيزيقية والفلسفة المادية ومفهومها عن العالم.

فالفيلسوف الالهي الذي يؤمن بما وراء الطبيعة يقول نفس الكلمة تماما عن العالم. فالعالم عنده واقع موضوعي مستقل عن وعينا، وليس المبدأ الالهي الذي تعتقد به الفلسفة الميتافيزقية الا واقعاً موضوعياً مستقلاً عن وعينا.

والحقيقة ان التلاعب بالالفاظ لا يجدي شيئا، فتوسعة المفهوم المادي الى حد ينطبق على المفهوم المعارض له وينسجم معه لا يعني الا تخليه عن واقعه الفلسفي الخاص، وعجزه عن الرد على ما يعارضه من مفاهيم. اضف الى ذلك ان المادية الجدلية لا تسمح للينين ان يعترف بحقيقة مطلقة، لأن ذلك يتنافى مع الجدل القائل بتطور جميع الحقائق طبقا للتناقضات المحتواة فيها، فهل الخاصة الاساسية للمادة في مفهومها اللينيني الجديد خاصة مطلقة لا تتطور ولا تخضع لقانون الجدل وتناقضاته، فان كانت كذلك فقد وجدت اذن الحقيقة المطلقة التي يرفضها الديالكتيك ولا يقرها اصول الجدل الماركسي. وان كانت هذه الخاصة جدلية ومحتوية على التناقضات الدافعة لها الى التطور والتغير كسائر حقائق العالم، فمعنى ذلك ان المادية تشكو

هي أيضاً من التناقض وتضطر لأجل ذلك الى التغير والتبدل ونزع الصفة الاساسية للمادة عنها.

والنتيجة التي نخرج بها هي ان النزعة المثالية عند الفيزيائيين نشأت عن عدم التمييز بين المسألتين الفلسفيتين اللتين شرحناهما، وليست وليدة الادلة العلمية بصورة مباشرة.

ومع هذا فيجب ان نشير الى عامل آخر لعب دوراً مهما في زعزعة يقين العلماء بالواقع الموضوعي، وهو انهيار المسلمات العلمية في الميدان العلمي الحديث، فبينما كانت تعتبر تلك المسلمات حقائق قاطعة لا تقبل الشك استطاع العلم ان يزيفها ويبرهن على خطئها فذابت، في لحظة ذرات (جون دالتون)وتزعزع قانون عدم فناء المادة، ودللت التجارب على ان المادة وهم عاش فيه البشر آلاف السنين، فكان رد الفعل لذلك ان ثار الشك من جديد وطغى على افكار عدة من العلماء، فاذا كانت مسلمات العلم بالأمس اخطاء اليوم فلماذا لا يجوز لنا ان نرتاب في كل حقيقة مهما بدت لنا واضحة، ولماذا نفترض المسألة الاساسية ـ مسالة وجود الواقع الموضوعي للعالم ـ فوق الريب والشك؟.

وهكذا انبثقت النزعة المثالية او اللاأدرية لا باعتبار برهنة العلم على صحتها وصوابها، بل باعتبار تزعزع عقيدة العلماء بالعلم وزوال ايمانهم بمسلماته القاطعة، ولكن هذا العامل لا يعدو ان يكون باعثا نفسيا او ازمة نفسية اوحت بالتمايل نحو المثالية، وتزول هذه الازمة النفسية بادنى ملاحظة حين تدرس المسألة دراسة فلسفية، ذلك ان الاعتقاد بوجود الواقع الموضوعي للعالم ليس ناشئا من براهين التجربة والعلم، فقد عرفنا سابقا ان التجارب لا يمكن ان تبعث على هذا الاعتقاد وتخرج الانسان من التصورية الى الموضوعية, بل هو اعتقاد فطري ضروري في الطبيعة الانسانية ولاجل ذلك فهو عام يشترك فيه الجميع حتى المثاليون المتمردون عليه بلسانهم، فانهم أيضاً يعتقدون هذا الاعتقاد تماما كما تدل عليه حياتهم العملية. واما المسلمات التي ظهر خطأها فهي تدور كلها

حول بنية العالم الموضوعي وتحديد واقعه وعناصره الاساسية، ومن الواضح ان مسلمات كهذه انما تثبت بالتجربة العلمية, فانهيارها ووضوح خطئها ـ بسبب نقصان التجارب التي ارتكزت عليها عدم دقتها، او عدم صحة الاستنتاج العقلي للنظرية من التجربة ـ لا يعني بحال من الاحوال ان يجوز الخطا على المسلمات العقلية الضرورية.

المبحث الثاني عشر : فلسفة الحقيقة وتطورها:

يجب قبل كل شيء ان نعرف ماذا يراد بالحقيقة القائمة في الفكر الانساني، التي آمنت الماركسية بنموها وتكاملها؟. ان الفلسفة الواقعية تؤمن بواقع خارج حدود الشعور والذهن وتعتبر التفكير أي تفكير كان، محاولة لعكس ذلك الواقع وادراكه. وعلى هذا، فالحقيقة هي الفكرة المطابقة لذلك الواقع والمماثلة له. والخطأ يتمثل في الفكرة او الرأي او العقيدة التي لا يتطابق الواقع ولا تماثله. فالمقياس الفاصل بين الحق والباطل، بين الحقيقة والخطا, هو مطابقة الفكرة للواقع.

والحقيقة بهذا المفهوم الواقعي، هي موضوع العراك الفلسفي العنيف بين الواقعيين من ناحية، والتصوريين والسفسطائين من ناحية اخرى. فالواقعيون يؤكدون على امكانها، والتصوريون او السفسطائيون ينفونها او يترددون في القدرة البشرية على الظفر بها.

غير ان لفظ الحقيقة قد استخدمت له عدة معان اخرى، تختلف كل الاختلاف عن مفهومها الواقعي الآنف الذكر، وابتعد بذلك عن الميدان الاساسي للصراع بين فلسفة اليقين، وفلسفات الشك والانكار.

فمن تلك التطويرات الحديثة التي طرأت على الحقيقة، تطوير النسبية الذاتية الذي شاء ان يضع للفظ الحقيقة مفهوماً جديداً. فاعتبر الحقيقة عبارة عن الادراك الذي يتفق مع طبيعة الجهاز العصبي وشروط الادراك فيه. وقد مر حديثنا عن النسبية الذاتية، وقلنا ان اعطاء الحقيقة هذا المفهوم ،يعني انها ليست اكثر من تعبير عن شيء ذاتي، فلا تصبح الحقيقة حقيقة الا من ناحية اسمية فقط. وبذلك تفقد الحقيقة في المفهوم النسبي الذاتي صفتها كموضوع للنزاع والصراع

الفلسفي، بين اتجاهات اليقين والشك والانكار في الفلسفة. فالنسبية الذاتية مذهب من مذاهب الشك يتبرقع بستار من الحقيقة.

وهناك تفسير فلسفي آخر للحقيقة، وهو الذي قدمه لنا (وليم جيمس)في مذهبه الجديد في المعرفة الانسانية (البراجماتزم او مذهب الذرائع). وليس هذا التفسير بادنى الى الواقعية او ابعد عن فلسفات الشك والانكار من التفسير السابق، الذي حاولته النسبية الذاتية. ويتلخص مذهب (البراجماتزم)في تقديم مقياس جديد، لوزن الافكار والفصل فيها بين الحق والباطل وهو

مقدرة الفكرة المعينة على انجاز اغراض الانسان في حياته العملية. فان تضاربت الآراء وتعارضت، كان احقها واصدقها هو انفعها واجداها، أي ذلك الذي تنهض التجربة العملية دليلاً على فائدته. والافكار التي لا تحقق قيمة عملية ولا يوجد لها آثار نافعة فيما تصادف من تجارب الحياة، فليست من الحقيقة بشيء، بل يجب اعتبارها ألفاظا جوفاء لا تحمل من المعنى شيئا. فمرد الحقائق جميعا في هذا المذهب الى حقيقة عليا في الوجود، وهي الاحتفاظ بالبقاء أولاً، ثم الارتفاع بالحياة نحو الكمال ثانياً. فكل فكرة يمكن استعمالها كأداة للوصول الى تلك الحقيقة العليا فهي حق صريح وحقيقة يجب تصديقها، وكل فكرة لا تصنع شيئا في هذا المضمار فلا يصح الاخذ بها.

وعلى هذا الاساس عرف (برغسون) الحقيقة بأنها اختراع شيء جديد, وليست اكتشافا لشيء سبق وجوده. وعرفها (شلر)بأنها ما تخدم الانسان وحده. وحدد (ديوي)وظيفة الفكرة قائلا ان الفكرة اداة لترقية الحياة، وليست وسيلة الى معرفة الاشياء في ذاتها.

وفي هذا المذهب خلط واضح بين الحقيقة نفسها، والهدف الاساسي من محاولة الظفر بها. فقد ينبغي ان يكون الغرض من اكتساب الحقائق، هو

استثمارها في المجال العملي والاستنارة بها في تجارب الحياة، ولكن ليس هذا هو معنى الحقيقة بالذات. ونلخص الرد عليه فيما ياتي:

أولاً: ان اعطاء المعنى العملي البحت للحقيقة، وتجريدها من خاصة الكشف عما هو موجود وسابق، استسلام مطلق للشك الفلسفي، الذي تحارب التصويرية والسفسطة لأجله. وليس مجرد الاحتفاظ بلفظة الحقيقة في مفهوم آخر كافياً للرد عليه او التخلص منه.

ثانياً: ان من حقنا التساؤل عن هذه المنفعة العملية، التي اعتبرت مقياسا للحق والباطل في (البراجماتزم)، أهي منفعة الفرد الخاص الذي يفكر؟! او منفعة الجماعة؟! ومن هي الجماعة؟ وما هي حدودها؟ وهل يقصد بها النوع الانساني بصورة عامة؟ او جزء خاص منه؟ وكل من هذه الافتراضات لا تعطي تفسيراً معقولا لهذا المذهب الجديد. فالمنفعة الشخصية

اذا كانت هي المعيار الصحيح للحقيقة، وجب ان تختلف الحقائق باختلاف مصالح الافراد، فتحدث بسبب ذلك فوضى اجتماعية مريعة، حين يختار كل فرد حقائقه الخاصة، دون أي اعتناء بحقائق الآخرين المنبثقة عن مصالحهم.

وفي هذه الفوضى ضرر خطير عليهم جميعا. واما اذا كانت المنفعة الانسانية العامة هي المقياس، فسوف يبقى هذا المقياس معلقا في عدة من البحوث والمجالات، لتضارب المصالح البشرية واختلافها في كثير من الاحايين. بل لا يمكن البت حينئذ بحقيقة مهما كانت، ما لم تمر بتجربة اجتماعية طويلة الأمد. ومعنى ذلك ان (جيمس)نفسه، لا يمكنه ان يعتبر مذهبه (البراجماتزم)صحيحاً ما لم يمر بهذه التجربة، ويثبت جدارته في الحياة العملية. وهكذا يوقف المذهب نفسه.

ثالثاً: ان وجود مصلحة للانسان في صدق فكرة ما، لا يكفي لامكان التصديق بها فالملحد لا يمكنه ان يصدق بالدين، ولو آمن بدوره الفعال في تسلية الانسان، وانعاش آماله ومؤاساته في حياته العملية. فهذا (جورج سنتيانا) يصف الايمان بانه غلطة جميلة، اكثر ملاءمة لنوازع النفس من الحياة نفسها. فليس التصديق بفكرة نظير الالوان الاخرى من النشاط العملي، التي يمكن للانسان ان يقوم بها اذا تحقق من فائدتها. وهكذا يقوم (البراجماتزم) على عدم التفرقة بين التصديق ـ النشاط الذهني الخاص ـ ومختلف النشاطات العملية، التي يباشرها الانسان على ضوء مصالحه وفوائده.

ونخلص من هذه الدراسة الى ان المفهوم الوحيد للحقيقة، الذي يمكن للفلسفة الواقعية اتخاذه، هو (الفكرة المطابقة للواقع).

والماركسية التي تنادي بامكان المعرفة الحقيقية، وترفض لاجل ذلك النزعات التصويرية والشكية والسفسطائية، ان كانت تعني بالحقيقة مفهوماً آخر غير مفهومها الواقعي، فهي لا تتعارض مع تلك المذاهب مطلقاً، لأن مذاهب الشك والسفسطة انما ترفض الحقيقة بمعنى الفكرة المطابقة للواقع، ولا ترفض لفظ الحقيقة بأي مفهوم كان. فلا يمكن للماركسية ان تبرأ من نزعات الشك والسفسطة، لمجرد اتخاذ لفظ الحقيقة وبلورته في مفهوم جديد.

فيجب اذن لاجل رفض تلك النزعات حقا، ان تاخذ الماركسية الحقيقة بمفهومها الواقعي الذي ترتكز عليه الفلسفة الواقعية، حتى يمكن اعتبارها فلسفة واقعية مؤمنة بالقيم الموضوعية للفكر حقا.

واذا عرفنا المفهوم الواقعي الصحيح للحقيقة حان لنا ان نتبين ما اذا كان من الممكن للحقيقة بهذا المفهوم الذي تقوم على اسبابه الواقعية ان تتطور وتتغير بحركة صاعدة كما تعتقد الماركسية أولاً؟.

ان الحقيقة لا يمكن ان نتطور وتنمو، وان تكون محدودة في كل مرحلة من مراحل تطورها بحدود تلك المرحلة الخاصة، بل لا تخرج الفكرة ـ كل فكرة ـ عن احد امرين: فهي اما حقيقة مطلقة واما خطأ.

وانا اعلم ان هذه الكلمات تثير اشمئزاز الماركسين، وتجعلهم يقذفون الفكر الميتافيزيقي بما تعودوا الصاقه به من تهم، فيقولون ان الفكر الميتافيزيقي يجمد الطبيعة ويعتبرها حالة اثبات وسكون، لانه يعتقد بالحقائق المطلقة، ويأبى عن قبول مبدأ التطور والحركة فيها، وقد انهار مبدأ الحقائق المطلقة تماما، باستكشاف تطور الطبيعة وحركتها.

ولكن الواقع الذي يجب ان يفهمه قارئنا العزيز ان الايمان بالحقائق المطلقة ورفض التغير والحركة فيها. لا يعني مطلقا تجميد الطبيعة. ولا ينفي تطور الواقع الموضوعي وتغيره. ونحن في مفاهيمنا الفلسفية نعتقد بان التطور قانون عام في عالم الطبيعة، وان كينونته في صيرورة مستمرة، ونرفض في نفس الوقت كل توقيت للحقيقة وكل تغير فيها.

ولنفرض ـ لايضاح ذلك ـ ان سبباً معيناً جعل الحرارة تشتد في ماء خاص. فحرارة هذا الماء بالفعل في حركة مستمرة، وتطور تدريجي. ومعنى ذلك ان كل درجة من الحرارة يبلغها الماء فهي درجة مؤقتة، وسوف يعبرها الماء بصعود حرارته الى درجة اكبر. فليس للماء في هذا الحال درجة حرارة مطلقة. هذا هو حال الواقع الموضوعي القائم في الخارج، فاذا قسنا حرارته في لحظة معينة، فكانت الحرارة فيه حال تأثر المقياس بها قد بلغت (90)ـ مثلا ـ، فقد حصلنا على حقيقة عن طريق التجربة، وهذه الحقيقة هي ان درجة حرارة الماء في تلك اللحظة المعينة كانت (٩٠)وانما تقول عنها انها حقيقة لأنها فكرة تأكدنا من

مطابقتها للواقع، أي لواقع الحرارة في لحظة خاصة. ومن الطبيعي ان حرارة الماء سوف لا تقف عند هذه الدرجة، بل أنها سوف تتصاعد حتى تبلغ درجة الغليان.

ولكن الحقيقة التي اكتسبناها هي الحقيقة لم تتغير، بمعنى انا متى لا حظنا تلك اللحظة الخاصة التي قسنا حرارة الماء فيها، نحكم ـ بكل تأكيد ـ بأن حرارة الماء كانت بدرجة (٩٠) فدرجة (٩٠) من الحرارة التي بلغها الماء وان كانت درجة مؤقتة بلحظة خاصة من الزمان وسرعان ما اجتازتها الحرارة الى درجة اكبر منها، الا ان الفكرة التي حصلت لنا بالتجربة ـ وهي ان الحرارة في لحظة معينة كانت في درجة (٩٠) ـ فكرة صحيحة وحقيقة مطلقة، ولذا نستطيع ان نؤكد صدقها دائماً. ولا نعني بالتأكيد على صدقها بصورة دائمة ان درجة (٩٠) كانت هي الدرجة الثانية لحرارة الماء على طول الخط، فإن الحقيقة التي اكتسبناها بالتجربة لا تتناول حرارة الماء الا في لحظة معينة، فحين نصفها بأنها حقيقة مطلقة. وليست مؤقتة، نريد بذلك ان الحرارة في تلك اللحظة المعينة قد تعينت في درجة (٩٠) بشكل نهائي، فالماء وان جاز ان تبلغ حرارته درجة (١٠٠) مثلا عقيب تلك اللحظة، ولكن من غير الجائز ان يعود ما عرفناه من درجة الحرارة عن تلك اللحظة الخاصة خطا بعد ان كان حقيقة.

واذا عرفنا ان الحقيقة هي الفكرة المطابقة للواقع، وتبينا ان الفكرة اذا كانت مطابقة للواقع في ظرف معين، فلا يمكن ان تعود بعد ذلك فتخالف الواقع في ذلك الظرف بالذات، اقول: اذا علمنا ذلك كله يتجلى بوضوح الخطا في تطبيق قانون الحركة على الحقيقة، لأن الحركة تثبت التغير في الحقيقة، وتجعلها دائما حقيقة نسبية ومؤقتة بمرحلتها الخاصة من التطور، وقد عرفنا انه لا تغير ولا توقيت في الحقائق، كما ان التطور والتكامل في الحقيقة يعني ان الفكرة تصبح بالحركة حقيقية بشكل اقوى، كما ان الحرارة ترتقي بالحركة الى درجة اكبر مع

ان الحقيقة تختلف عن الحرارة. فالحرارة يمكن ان تشتد وتقوى، واما الحقيقة فهي ـ كما عرفنا تعبر عن الفكرة المطابقة للواقع ولا يمكن ان تقوى مطابقة الفكرة للواقع وتشتد، كما هو شان الحرارة، وانما يجوز ان ينكشف للفكر الانساني جانب جديد من ذلك الواقع لم يكن يعلم به قبل ذلك، غير ان هذا ليس تطورا للحقيقة المعلومة سلفاً، وانما هو حقيقة جديدة يضيفها العقل الى الحقيقة السابقة. فاذا كنا نعرف ـ مثلا ـ ان ماركس تأثر بمنطق هيجل. فهذه المعرفة هي الحقيقة الاولى التي عرفناها عن علاقة ماركس بفكر هيجل. وحين نطالع بعد ذلك تاريخه وفلسفته نعرف انه كان على النقيض من مثالية هيجل. كما نعرف انه اتخذ جدله فطبقه تطبيقا ماديا على التاريخ والاجتماع الى غير ذلك من العلاقات الفكرية بين الشخصين. فكل هذه معارف جديدة تكشف عن جوانب مختلفة من الواقع، وليست نمواً وتطوراً للحقيقة الاولى التي حصلنا عليها منذ البدء.

وليس تحمس المدرسة الماركسية لاخضاع الحقيقة لقانون الحركة والتطور, الا لأجل القضاء على الحقائق المطلقة التي تؤمن بها الفلسفة الميتافيزيقية. وقد فاتها أنها تقضي على مذهبها بالحماس لهذا القانون، لأن الحركة اذا كانت قانوناً عاماً للحقائق فسوف يتعذر اثبات أية حقيقة مطلقة، وبالتالي يسقط قانون الحركة بالذات عن كونه حقيقة مطلقة.

فمن الطريف ان الماركسية تؤكد على حركة الحقيقة وتغيرها طبقاً لقانون الديالكتيك، وتعتبر ان هذا الكشف هو النقطة المركزية لنظريتهم في المعرفة، وتتغافل عن ان هذا الكشف بنفسه حقيقة من تلك الحقائق التي آمنوا بحركتها وتغيرها، فاذا كانت هذه الحقيقة تتحرك وتتغير كما تتحرك سائر الحقائق بالطريقة الديالكتيكية، فهي تحتوي على تناقض سوف ينحل بتطورها وتغيرها كما يحتم ذلك الديالكتيك، واذا كانت هذه الحقيقة مطلقة لا تتحرك ولا تتغير،

كفى ذلك رداً على تعميم قوانين الديالكتيك والحركة للحقائق والمعارف وبرهاناً على ان الحقيقة لا تخضع لأصول الحركة الديالكتيكية، فالديالكتيك

الذي يراد اجراؤه على الحقائق والمعارف البشرية، ينطوي على تناقض فاضح وحكم صريح باعدام نفسه على كلا الحالين. فهو اذا اعتبر حقيقة مطلقة انتقضت قواعده، وتجلى ان الحركة الديالكتيكية لا تسيطر على دنيا الحقائق لأنها لو كانت تسيطر عليها لما وجدت حقيقة مطلقة، ولو كانت هذه الحقيقة هي الديالكتيك نفسه. واذا اعتبر حقيقة نسبية خاضعة للتطور والحركة

بمقتضى تناقضاتها الداخلية، فسوف تتغير هذه الحقيقة ويزول المنطق الديالكتيكي ويصبح نقيضه حقيقة قائمة.

المبحث الثالث عشر : الاتجاه الديالكتيكي للمفهوم المادي

قلنا ان للمادية اتجاهين احدهما: اتجاه الالية الميكانيكية، والآخر، اتجاه المادية الديالكتيكية .

وقد استعرضنا الاتجاه الاول استعراضا سريعا في الجزء الثاني من نظرية المعرفة، حين تناولنا بالدرس والتمحيص المثالية الفيزيائية التي قامت على حطام المادية الميكانيكية .واما الاتجاه المادي الآخر، الذي يفسر العالم تفسيرا ماديا بقوانين

الديالكتيك، فهو الاتجاه الذي اتخذته المدرسة الماركسية، فوضعت مفهومها المادي عن العالم على أساس هذا الاتجاه.

قال ستالين:

]تسير مادية ماركس من المبدأ القائل: ان العالم بطبيعته مادي، وان حوادث العالم المتعددة هي مظاهر مختلفة للمادة

المتحركة، وان العلاقات المتبادلة بين الحوادث وتكييف بعضها بعضا بصورة متبادلة، كما تقررها الطريقة الديالكتيكية، هي

قوانين ضرورية لتطور المادة المتحركة، وان العالم يتطور تبعا لقوانين حركة المادة، وهو ليس بحاجة لأي عقل كلي.

ويعتبر المفهوم المادي المادة ـ الوجود ـ هو النقطة المركزية في الفلسفة الماركسية، لانها التي تحدد نظرة الماركسية الى الحياة، وتنشىء لها فهما خاصا للواقع وقيمه، ومن دونها لا يمكن ان تقام الاسس المادية الخالصة للمجتمع والحياة.

وقد فرضت هذه النقطة على المذهب الماركسي تسلسلا فكريا خاصاً، واقتضت منه ان يقيم شتى جوانبه الفلسفية لصالحها.

فلأجل ان تملك الماركسية الحق في تقرير النقطة المركزية تقريراً نهائياً, اختارت ان تكون يقينية، كما عرفنا في نظرية المعرفة، واعلنت ان لدى الانسان من الطاقات العلمية ما يتيح له الجزم بفلسفة معينة عن الحياة, واستكناه أسرار الوجود والعالم، ورفضت مذهب الشك المطلق، وحتى النسبية الجامدة، وحاولت بذلك ان تعطي صفة قطعية للمحور الرئيسي، أي المفهوم المادي.

ووضعت بعد ذلك المقياس العام للمعرفة والحقيقة في التجربة, واستبعدت المعارف العقلية الضرورية، وانكرت وجود منطق عقلي مستقل عن التجربة، كل ذلك حذرا من إمكان محو النقطة المركزية بالمنطق العقلي، وحدا للطاقة البشرية بالميدان التجريبي خاصة.

وواجهت الماركسية في هذه المرحلة مشكلة جديدة، وهي ان الميزان الفكري للانسان اذا كان هو الحس والتجربة، فلا بد ان تكون المعلومات التي يكونها عن طريق الحس والتجربة صحيحة دائما، ليمكن اعتبارها ميزانا اوليا توزن به الافكار والمعارف. فهل نتائج الحس العلمي كذلك حقا؟ وهل النظريات القائمة على التجربة مضمونة الصدق ابداً؟.

وهكذا وقعت الماركسية بين خطرين: فان اعترفت بان المعلومات القائمة على أساس التجربة ليست معصومة من الخطأ، فقد سقطت التجربة عن كونها ميزانا أولياً للحقائق والمعارف. وان ادعى الماركسيون ان النظرية المستمدة من التجربة والتطبيق فوق الخطا والاشتباه، اصطدموا بالواقع الذي لا يسع لاحد انكاره، وهو ان كثيراً من النظريات العلمية، بل القوانين التي توصل اليها الانسان عن طريق درس الظواهر المحسوسة، قد ظهر خطأها وعدم مطابقتها للواقع، فسقطت عن عرشها العلمي بعد ان تربعت عليه مئات السنين.

واذا كانت المفاهيم العلمية التجريبية قد تخطئ. وكان المنطق العقلي ساقطا من الحساب، فكيف يعلن عن فلسفة يقينية؟! او تشاد مدرسة ذات صفة جزمية في افكارها؟.!

وقد اصرت الماركسية على وضع التجربة مقياسا اعلى، وتخلصت من هذا المازق بوضع قانون الحركة والتطور في العلوم والافكار، نظراً الى ان الفكر جزء من الطبيعة، وهو بهذا الاعتبار يحقق قوانين الطبيعة كاملة. فيتطور وينمو كما تتطور الطبيعة. وليس التطور العلمي يعني سقوط المفهوم العلمي السابق، وانما يعبر عن حركة تكاملية في الحقيقة والمعرفة. فالحقيقة والمعرفة هي الحقيقة والمعرفة، غير انها تنمو وتتحرك وتتصاعد بصورة مستمرة.

وهكذا قضى بذلك على جميع البدهيات والحقائق لأن كل فكر سائر في صراط التطور والتغير، فليست توجد حقيقة ثابتة في دنيا الفكر مطلقا، ولا يؤمن على ما ندركه الآن من البديهيات (نظير ادراكنا: ان الكل اكبر من الجزء، وان ٢قدس سره ٢=٤)ان يكتسب شكلاً آخر في حركته التطورية، فندرك الحقيقة عند ذاك على وجه آخر.

ولما كانت الحركة التي وضعتها الماركسية كقانون للفكر، وللطبيعة بصورة عامة، لا تنبثق الا عن قوة وسبب، ولم تكن في العالم حقيقة الا المادة في زعمها، فقد قالت: ان الحركة حصيلة تناقضات في المحتوى الداخلي للمادة, وان هذه المتناقضات تتصارع فتدفع بالمادة وتطورها. ولهذا ألغت الماركسية مبدأ عدم التناقض، واتخذت من الديالكتيك طريقة لفهم العالم، ووضعت مفهومها المادي في اطاره. وهكذا يتضح ان جميع الجوانب الفلسفية المادية الديالكتيكية، مرتبطة بالنقطة المركزية (المفهوم المادي)، وقد صيغت لأجل تركيزها والحفاظ عليها .

وليس اسقاط البديهيات وجعلها عرضة للتغير، او الايمان بالتناقض واعتباره قانونا عاما للطبيعة، وما اليها من النتائج الغربية التي انتهت اليها الماركسية, الا تسلسلا حتميا للانطلاق الذي بدأ من المفهوم المادي الماركسي، وتبريراً له في المجال الفلسفي.

الديالكتيك أو الجدل

ان الجدل كان يعني في المنطق الكلاسيكي طريقة خاصة في البحث, وأسلوباً من اساليب المناظرة، التي تطرح فيها المتناقضات الفكرية، ووجهات النظر المتعارضة، بقصد ان تحاول كل واحدة منها ان تظهر ما في نقيضها من نقاط الضعف ومواطن الخطأ، على ضوء المعارف المسلمة والقضايا المعترف بها سلفا. وهكذا يقوم الصراع بين النفي والاثبات في ميدان البحث والجدل ,حتى ينتهي الى نتيجة تتقرر فيها احدى وجهات النظر المتصارعة، او تنشق عن الصراع الفكري بين المتناقضات وجهة رأي جديدة، توفق بين الوجهات كلها، بعد اسقاط تناقضاتها، وافراز نقاط الضعف من كل واحدة منها.

ولكن الجدل في الديالكتيك الجديد، او الجدل الجديد، لم يعد منهجا في البحث واسلوبا لتبادل الآراء، بل اصبح طريقة لتفسير الواقع، وقانونا كونيا عاما، ينطبق على مختلف الحقائق والوان الوجود. فالتناقض ليس بين الآراء ووجهات النظر فحسب، بل هو ثابت في صميم كل واقع وحقيقة، فما من قضية الا وهي تنطوي في ذاتها على نقيضها ونفيها.

وكان هيجل اول من اشاد منطقا كاملا على هذا الاساس، فكان التناقض الديالكتيكي هو النقطة المركزية في ذلك المنطق، والقاعدة الاساسية التي يقوم عليها فهم جديد للعالم، وتنشأ به نظرية جديدة نحوه، تختلف كل الاختلاف عن النظرة الكلاسيكية، التي اعتادها البشر منذ قدر له ان يدرك ويفكر.

وليس هيجل هو الذي ابتدع اصول الديالكتيك ابتداعا، فان لتلك الاصول جذورا واعماقا في عدة من الافكار، التي كانت تظهر بين حين وآخر على مسرح العقل البشري، غير انها لم تتبلور على اسلوب منطق كامل، واضح في تفسيره ونظرته، محدد في خططه وقواعده، الا على يد هيجل. فقد أنشأ هيجل فلسفته المثالية كلها على أساس هذا الديالكتيك، وجعله تفسيرا

كافيا للمجتمع، والتاريخ، والدولة، وكل مظاهر الحياة. وتبناه بعده ماركس فوضع فلسفته المادية في تصميم ديالكتيكي خالص.

فالجدل الجديد في زعم الديالكتيكين قانون للفكر والواقع على السواء. ولذلك فهو طريقة للتفكير، ومبدأ يرتكز عليه الواقع في وجوده وتطوره.

قال لينين:

]فاذا كان ثمة تناقضات في افكار الناس، فذلك لأن الواقع الذي يعكسه فكرنا يحوي تناقضات. فجدل الاشياء ينتج جدل الافكار، وليس العكس.

وقال ماركس:

]ليست حركة الفكر الا انعكاسا لحركة الواقع، منقولة ومحولة في مخ الانسان.

والمنطق الهيجلي بما قام عليه من أساس الديالكتيك والتناقض، يعتبر في النقطة المقابلة ـ للمنطق الكلاسيكي، او المنطق البشري العام ـ تماماً، ذلك ان المنطق العام يؤمن بمبدأ عدم التناقض، ويعتبره المبدأ الاول الذي يجب ان تقوم كل معرفة على اساسه، والمبدأ الضروري الذي لا يشذ عنه شيء في دنيا الوجود، ولا يمكن ان يبرهن على حقيقة مهما كانت لولاه.

ويرفض المنطق الهيجلي هذا المبدا كل الرفض، ولا يكتفي بالتأكيد على امكان التناقض، بل يجعل التناقض ـ بدلا عن سلبه ـ المبدأ الاول لكل معرفة

صحيحة عن العالم، والقانون العام الذي يفسر الكون كله بمجموعة من التناقضات، فكل قضية في الكون تعتبر اثباتا، وتثير نفيها في نفس الوقت, ويأتلف الاثبات والنفي في اثبات جديد. فالنهج المتناقض للديالكتيك، او

الجدل، الذي يحكم العالم، يتضمن ثلاث مراحل تدعى: الاطروحة والطباق، والتركيب. وفي تعبير آخر: الاثبات، والنفي ونفي النفي وبحكم هذا النهج الجدلي يكون كل شيء مجتمعا مع نقيضه، فهو ثابت ومنفي, وموجود ومعدوم، في وقت واحد.

وقد ادعى المنطق الهيجلي انه قضى ـ بما زعمه للوجود من جدل ـ على الخطوط الرئيسية للمنطق الكلاسيكي، وهي ـ في زعمه ـ كما يأتي:

أولاً: مبدأ عدم التناقض. وهو يعني ان الشيء الواحد لا يمكن ان يتصف بصفة، وبنقيض تلك الصفة في وقت واحد.

ثانياً: مبدأ الهوية. وهو المبدأ القائل ان كل ماهية فهي ما هي بالضرورة، ولا يمكن سلب الشيء عن ذاته.

ثالثاً: مبدأ السكون والجمود في الطبيعة الذي يرى سلبية الطبيعة وثباتها، وينفي الديناميكية عن دنيا المادة.

فالمبدأ الاول لا موضع له في المنطق الجديد، ما دام كل شيء قائماً في حقيقته على التناقض. واذا ساد التناقض كقانون عام، فمن الطبيعي ان يسقط المبدأ الثاني للمنطق الكلاسيكي ايضا، فان كل شيء تسلب عنه هويته في لحظة الاثبات بالذات، لانه في صيرورة مستمرة، وما دام التناقض هو الجذر الاساسي لكل حقيقة، فلا غرو فيما اذا كانت الحقيقة تعني شيئين متناقضين على طول الخط. ولما كان هذا التناقض المركز في صميم كل حقيقة مثيراً لصراع دائم في

جميع الاشياء، والصراع يعني الحركة والاندفاع، فالطبيعة في نشاط وتطور دائم، وفي اندفاعة وصيرورة مستمرة.

هذه هي الضربات التي زعم المنطق الديالكتيكي انه سددها الى المنطق الانساني العام، والمفهوم المالوف للعالم، الذي ارتكزت عليه الميتافيزيقية الآف السنين.

وتتلخص الطريقة الجديدة لفهم الوجود في افتراض قضية اولى، وجعلها أصلا، ثم ينقلب هذا الاصل الى نقيضه، بحكم الصراع في المحتوى الداخلي بين المتناقضات، ثم يأتلف النقيضان في وحدة، وتصبح هذه الوحدة بدورها أصلاً ونقطة انطلاق جديد، وهكذا يتكرر هذا التطور الثلاثي تطورا لا نهاية له ولا حد، يتسلسل مع الوجود، ويمتد ما امتدت ظواهره وحوادثه.

وقد بدأ هيجل بالمفاهيم والمقولات العامة، فطبق عليها الديالكتيك, واستنبطها بطريقة جدلية قائمة على التناقض، المتمثل في الاطروحة، والطباق، والتركيب. وأشهر ثواليثه في هذا المجال وأولها هو: الثالوث الذي يبدأ من ابسط تلك المفاهيم واعمقها، وهو مفهوم الوجود. فالوجود موجود، وهذا هو الاثبات او الاطروحة، بيد انه ليس شيئا، لأنه قابل لأن يكون كل شيء.

فالدائرة وجود، والمربع، والابيض، والاسود، والنبات، والحجر، كل هذا هو موجود. فليس اذن شيئا محددا، وهو بالتالي ليس موجودا، وهذا هو الطباق الذي أثارته الاطروحة، وهكذا حصل التناقض في مفهوم الوجود، ويحل هذا التناقض في التركيب بين الوجود واللاوجود. الذي ينتج موجودا لا يوجد على التمام، أي صيرورة وحركة، وهكذا ينتج ان الوجود الحق هو الصيرورة.

هذا مثال سقناه لنوضح كيف يتسلسل ابو الجدل الحديث في استنباط المفاهيم العامة، من الاعم الى الاخص، ومن الاكثر خواء وضعفا، الى الاكثر ثراء والاقرب الى الواقع الخارجي.

وليس هذا الجدل في استنباط المفاهيم عنده الا انعكاسا لجدل الاشياء بذاتها في الواقع، فاذا استثارت فكرة من الافكار فكرة مقابلة لها، فلأن الواقع الذي تمثله هذه الفكرة يتطلب الواقع المضاد. ونظرة بسيطة على الاطروحة، والطباق، والتركيب، في قضية الوجود, التي هي اشهر ثواليثه، تدلنا بوضوح على ان هيجل لم يفهم مبدأ عدم التناقض حق الفهم حين الغاه ووضع موضعه مبدأ التناقض. ولا ادري كيف يستطيع هيجل ان يشرح لنا التناقض، او النفي والاثبات، المجتمعين في مفهوم الوجود؟! ان مفهوم الوجود مفهوم عام دون شك، وهو لذلك قابل لأن يكون كل شيء، قابل لأن يكون نباتاً او جمادا، ابيض او اسود، دائرة او مربعاً. ولكن هل معنى هذا ان هذه الاضداد والاشياء المتقابلة مجتمعة كلها في هذا المفهوم، ليكون ملتقى للنقائض والاضداد؟ طبعاً لا، فان اجتماع الامور المتقابلة في موضوع واحد شيء، وامكان صدق مفهوم واحد عليها شيء

آخر. فالوجود مفهوم ليس فيه من نقاط السواد والبياض، او النبات والجماد شيء، وانما يصح ان يكون هذا او ذاك، لا انه هو هذا وذاك معا في وقت واحد.

ولندع مقولات هيجل، لندرس الجدل الماركسي، في خطوطه العريضة التي وضع تصميمها الاساسي هيجل نفسه.

والخطوط الاساسية اربعة، وهي حركة التطور، وتناقضات التطور, وقفزات التطور، والاقرار بالارتباط العام.

قال ستالين:

ان الديالكتيك خلافا للميتافيزيقية، لا يعتبر حركة التطور حركة نمو بسيطة، لا تؤدي التغيرات الكمية فيها الى تغيرات كيفية، بل يعتبرها تطورا ينتقل من تغيرات كمية ضئيلة، وخفية، الى تغيرات الكيفية ليست تدريجية، بل هي كيفية. وهذه التغيرات الكيفية ليست تدريجية، بل هي سريعة فجائية، وتحدث بقفزات، من حالة الى اخرى, وليست هذه التغيرات جائزة الوقوع، بل هي ضرورية، وهي نتيجة تراكم تغيرات كمية غير محسوسة، وتدريجية. ولذلك تعتبر الطريقة الديالكتيكية، ان من الواجب فهم حركة التطور لا من حيث هي حركة دائرية، او تكرار بسيط للطريق ذاته، بل من حيث هي حركة تقدمية صاعدة,

وانتقال من الحالة الكيفية القديمة الى حالة كيفية جديدة.

يقرر الديالكتيك في هذا الخط، ان التطور الديالكتيكي للمادة لونان:

احدهما تغير كمي تدريجي، يحصل ببطء، والاخر تغير نوعي فجائي، يحصل بصورة دفعية، نتيجة للتغيرات الكمية المتدرجة، بمعنى ان التغيرات الكمية ـ حين تبلغ نقطة الانتقال ـ تتحول من كمية الى كيفية جديدة. وليس هذا التطور الديالكتي حركة دائرية للمادة، ترجع فيها الى نفس مبدئها، بل هي حركة تكاملية صاعدة ابداً ودائماً.

وحين يعترض على الماركسية هنا، بان الطبيعة قد تتحرك حركات دائرية, كما في الثمرة التي تتطور الى شجرة، ثم تعود بالتالي الى ثمرة كما كانت، تجيب بأن هذه الحركة هي ايضاً تكاملية، وليست دائرية، كالحركات التي يرسمها الفرجال، غير ان مرد التكامل فيها الى الناحية الكمية لا الكيفية، فالثمرة وان عادت في نهاية شوطها الصاعد ثمرة ايضاً، غير انها تكاملت تكاملا كميا، لان الشجرة ـ التي انبثقت عن ثمرة واحدة ـ افرغت من مئات الثمرات، فلم

يتحقق رجوع للحركة أبدا. وقبل كل شيء يجب ان نلاحظ الهدف الكامن وراء هذا الخط الديالكتي الجديد، فقد عرفنا ان الماركسية تضع الخطة العملية، للتطوير السياسي المطلوب، ثم تفتش عن المبررات المنطقية والفلسفية لتلك الخطة، فما هو التصميم الذي انشىء هذا القانون الديالكتي لحسابه؟.

ومن الميسور جدا الجواب على هذا السؤال، فان الماركسية رأت ان الشيء الوحيد الذي يشق الطريق الى سيطرتها السياسية، او الى السيطرة السياسية للمصالح التي تتبناها، هو الانقلاب. فذهبت تفحص عن مستمسك فلسفي لهذا الانقلاب فلم تجده في قانوني الحركة والتناقض، لأن هذين القانونين انما يحتمان على المجتمع ان يتطور، تبعا للتناقضات المتوحدة فيه.

واما طريقة التطور ودفعيته، فلا يكفي مبدأ الحركة التناقضية لايضاحها.

ولذلك صار من الضروري ان يوضع قانون آخر، ترتكز عليه فكرة الانقلاب. وكان هذا القانون هو قانون قفزات التطور، القائل بتحولات دفعية للكمية الى كيفية. وعلى أساس هذا القانون لم يعد الانقلاب جائزاً فحسب، بل يكون ضروريا وحتميا، بموجب القوانين الكونية العامة.فالتغيرات الكمية التدريجية في المجتمع تتحول، بصورة انقلابية في منعطفات تاريخية كبرى الى تغير نوعي. فيتهدم الشكل الكيفي القديم للهيكل الاجتماعي العام، ويتحول الى شكل جديد.

هكذا يصبح من الضروري ـ لا من المستحسن فقط ـ ان تنفجر تناقضات البناء الاجتماعي العام، عن مبدأ انقلابي جارف، تقصى فيه الطبقة المسيطرة سابقا، التي اصبحت ثانوية في عملية التناقض، ويحكم بابادتها، ليفسح مجال السيطرة للنقيض الجديد، الذي رشحته التناقضات الداخلية، ليكون الطرف الرئيسي في عملية التناقض. قال ماركس وانجلز:

ولا يتدنى الشيوعيون الى إخفاء آرائهم، ومقاصدهم, ومشاريعهم، يعلنون صراحة ان اهدافهم لا يمكن بلوغها وتحقيقها، الا بهدم كل النظام الاجتماعي التقليدي، بالعنف والقوة.

وقال لينين:

ان الثورة البروليتارية غير ممكنة بدون تحطيم جهاز الدولة البورجوازي بالعنف.

وما على الماركسية بعد ان وضعت قانون القفزات التطويرية، الا ان تفحص عن عدة أمثلة (فتسردها سرداً عاجلاً، على حد تعبير أنجلز)للتدليل بها على القانون المزعوم، بعمومه وشموله. وهذا ما قامت به الماركسية تماما, فقدمت لنا عدداً من الامثلة، واقامت على اساسها قانونها العام.

ومن هذه الامثلة التي ضربتها عليه، هو مثال الماء، حين يوضع على النار، فترتفع درجة حرارته بالتدريج، وتحدث بسبب هذا الارتفاع التدريجي, تغيرات كمية بطيئة، ولا يكون لهذه التغيرات في بادئ الامر، تاثير في حالة الماء، من حيث هو سائل، ولكن اذا زيدت حرارته الى درجة (١٠٠)فسوف ينقلب في تلك اللحظة، عن حالة السيلان الى الغازية، وتتحول الكمية الى كيفية، وهكذا الامر اذا هبطت درجة حرارة الماء الى الصفر، فان الماء سوف يتحول في آن واحد ويصبح جليدا.

ويستعرض انجلز امثلة اخرى على قفزات الديالكتيك، من الحوامض العضوية في الكيمياء، التي تختص كل واحدة منها بدرجة معينة، لانصهارها او غليانها، وبمجرد بلوغ السائل تلك الدرجة، يقفز الى حالة كيفية جديدة.

فحامض النمليك -مثلا -درجة غليانه (١٠٠)، ودرجة انصهاره (١٥). وحامض الخليك نقطة غليانه (١١٨)، ونقطة انصهاره (١٧). وهكذا.فالمركبات

(الهيدروكاربونية)، تجري طبقا لقانون القفزات والتحولات الدفعية, في غليانها وانصهارها.

ونحن لا نشك في ان التطور الكيفي، في جملة من الظواهر الطبيعية، يتم بقفزات ودفعات آنية، كتطور الماء في المثال المدرسي السابق الذكر، وتطور الحوامض العضوية (الكربونية)في حالتي الغليان والانصهار وكما في جميع

المركبات، التي تكون طبيعتها وخواصها متعلقة بالنسبة التي يتألف بحسبها كل منها. ولكن ليس معنى ذلك، ان من الضروري دائما، وفي جميع المجالات, ان يقفز التطور في مراحل معينة، ليكون تطورا كيفيا. ولا تكفي عدة امثلة للتدليل العلمي او الفلسفي، على حتمية هذه القفزات في تاريخ التطور, وخصوصا حين تنتقيها الماركسية انتقاء، وتهمل الامثلة التي كانت تستعملها لايضاح قانون آخر من قوانين الديالكتيك، لا لشيء الا لانها لا تتفق مع هذا القانون الجديد. فقد كانت الماركسية تمثل لتناقضات التطور، بالجرثومة الحية في داخل البيضة، التي تجنح الى ان تكون فرخا()وبالبذرة التي تنطوي على نقيضها، فتتطور بسبب الصراع في محتواها الداخلي، فتكون شجرة. أفليس من حقنا ان نطالب الماركسية باعادة النظر في هذه الامثلة، لكي نعرف كيف تستطيع ان تشرح لنا قفزات التطور فيها؟ فهل صيرورة البذرة شجرة، او الجرثومة فرخا (تطور تزالى آنتي تز)، او صيرورة الفرخ دجاجة، تتأتى بقفزة من قفزات التطور الديالكتيكية، فتتحول الجرثومة في آن واحد الى فرخ، والفرخ الى دجاجة، والبذرة الى شجرة، وان هذه الصيرورات تحصل بحركة تدريجية متصاعدة.

وحتى في المواد الكيماوية القابلة للانصهار، نجد اللونين من التطور معا. فكما يحصل فيها التطور بقفزة, كذلك قد يحصل بصورة تدريجية. فنحن نعلم ـ

مثلا ـ ان المواد المتبلورة تتحول من حال الصلابة، الى حالة السيولة بصورة فجائية، كالجليد الذي تساوي حرارة انصهاره (٨٠)سعرة، فتتحول عند ذاك دفعة واحدة الى سائل. وعلى عكس ذلك المواد غير المتبلورة، كالزجاج وشمع العسل، فانها لا تنصهر ولا تتحول كيفيا، بصورة دفعية، وانما يتم انصهارها تدريجيا. فالشمع ـ مثلا ـ

ترتفع حرارته اثناء عملية الانصهار، حتى اذا بلغت درجة معينة خفت فيه صلابة الشمع، وبدا يلين ويسترخي بصورة تدريجية مستقلة عن سائر الاشياء الاخرى. ويتدرج في حالة الليونة فلا هو بالصلب ولا هو بالسائل، حتى يستحيل مادة سائلة.

ولناخذ مثلا آخر من الظواهر الاجتماعية وهو اللغة بوصفها ظاهرة تتطور وتتحول ولا تخضع لقانون الديالكتيك فان تاريخ اللغة لا يحدثنا عن تحولات كيفية آنية في سيرها التاريخي وانما يعبر عن تحولات تدريجية في اللغة من الناحية الكمية التدريجية الى تغير دفعي حاسم لكنا نستطيع ان نضع اصابعنا على نقاط فاصلة في حياة اللغة، تتحول فيها من شكل الى شكل نتيجة للتغيرات الكمية البطيئة، وهذا ما لا نجده في كل اللغات التي عاشها الانسان واستخدمها في حياته الاجتماعية.

فنستطيع ان نعرف اذن، على ضوء مجموعة ظواهر الطبيعة، ان القفزة والدفعة ليستا ضروريتين للتطور الكيفي، وان التطور كما يكون دفعيا، يكون تدريجيا ايضا.

ولنأخذ بعد ذلك المثال المدرسي السابق، مثال الماء، في انجماده وغليانه, فنلاحظ عليه:

اولاً: ان الحركة التطويرية التي يحتويها المثال، ليست حركة ديالكتيكية لان التجربة لا تبرهن على انبثاقها، عن تناقضات المحتوى الداخلي للماء، كما تفرضه تناقضات التطور في الديالكتيك. فنحن جميعا نعلم ان الماء لولا الحرارة الخارجية، لبقي الماء، ولما تطور الى غاز، فلم يتم التطور الانقلابي للماء اذن بصورة ديالكتيكية. فاذا اردنا ان نعتبر القانون، الذي يتحكم في الانقلابات الاجتماعية هو نفس القانون الذي يتم بموجبه الانقلاب الدفعي في الماء، او في سائر المركبات الكيمياوية ـ كما تحاول الماركسية ـ لادى ذلك الى نتيجة مغايرة لما رمت اليه، اذ تصبح القفزات التطورية في النظام الاجتماعي، انقلابات

منبثقة عن عوامل خارجية، لا عن مجرد التناقضات المحتواة في نفس النظام, وتزول صفة الحتمية عن تلك القفزات، وتكون غير ضرورية اذا لم تكتمل العوامل الخارجية.

ومن الواضح اننا كما يمكننا ان نتحفظ على حالة السيلان للماء، ونبعده عن العوامل التي تجعله يقفز الى حالة الغازية، كذلك يصبح بالامكان الحفاظ على النظام الاجتماعي، والابتعاد به عن الاسباب الخارجية، التي تكتب عليه الفناء. وهكذا يتضح ان تطبيق قانون ديالكتي واحد، على التطورات الدفعية للماء، في غليانه وتجمده، وعلى المجتمع في انقلاباته، يسجل نتائج معكوسة لما يترقب الديالكتيك.

ثانياً: ان الحركة التطورية في الماء ليست حركة صاعدة، بل هي حركة دائرية، يتطور فيها الماء الى بخار، ويعود البخار كما كان. دون ان ينتج عن ذلك تكامل كمي او كيفي. فاذا اعتبرت هذه الحركة ديالكتيكية، كان معناه انه ليس من الضروري، ان تكون الحركة صاعدة وتقدمية دائما، ولا من المحتوم ان يكون التطور الديالكتي، في ميادين الطبيعة، او الاجتماع تكامليا

وارتقائيا.

ثالثا: ان نفس القفزة التطورية للماء الى غاز، التي حققها بلوغ الحرارة درجة معينة، لا يجب ان تستوعب الماء كله في وقت واحد. فان كل انسان يعلم ان البحار والمحيطات، تتبخر كميات مختلفة من مياهها تبخرا تدريجيا, ولا تقفز بمجوعها مرة واحدة الى الحالة الغازية. وهذا ينتج ان التطور الكيفي -في المجالات التي يكون فيها دفعيا - لا يتحتم ان يتناول الكائن المتطور ككل، بل قد يبدأ باجزائه فيقفز بها الى حالة الغازية، وتتعاقب القفزات وتتكرر الدفعات، حتى يتحول المجموع. وقد لا يستطيع التحول الكيفي ان يشمل المجموع، فيبقى مقصورا على الاجزاء، التي توفرت فيها الشروط الخارجية للانقلاب. واذا كان هذا هو كل ما يعينه القانون الديالكتي بالنسبة الى الطبيعة، فلماذا يجب ان تفرض القفزة في الميدان الاجتماعي على

النظام ككل؟! ولماذا يلزم في الناموس الطبيعي للمجتمعات، ان يهدم الكيان الاجتماعي في كل مرحلة بانقلاب دفعي شامل؟! ولماذا لا يمكن ان تتخذ القفزة الديالكتيكية المزعومة في الحقل الاجتماعي، نفس اسلوبها في الحقل الطبيعي، فلا تمس الا الجوانب التي توفرت فيها شروط الانقلاب، ثم تتدرج حتى يتحقق التحول العام في نهاية الامر؟.!

واخيرا فان تحول الكمية الى كيفية لا يمكن ان نطبقه بأمانة على مثال الماء، الذي يتحول الى غاز او جليد وفقا لصعود درجة الحرارة فيه. وهبوطها كما صنعت الماركسية، لأن الماركسية اعتبرت الحرارة كمية والغاز او الجليد كيفية، فقررت ان الكمية في المثال تحولت الى كيفية وهذا المفهوم الماركسي للحرارة او للغاز والجليد لا يقوم على اساس، لأن التعبير الكمي عن الحرارة الذي يستعمله العلم حين يقول ان درجة حرارة الماء مئة او خمسة ليس هو جوهر

الحرارة وانما هو مظهر للاسلوب العلمي في رد الظواهر الطبيعية الى كميات ليسهل ضبطها وتحديدها. فعلى أساس الطريقة العلمية لا تعتبر الحرارة

الاشياء، يمكن ان تعتبر الحرارة كمية، غير ان الطريقة العلمية لا تعتبر الحرارة ظاهرة كمية فحسب بل ان تحول الماء الى بخار مثلا، يتخذ تعبيرا كميا ايضا, فهو ظاهرة كمية في اللغة العلمية كالحرارة تماما، لأن العلم يحدد الانتقال من الحالة السائلة الى الغازية بضغط يمكن قياسه كميا، او بعلاقات وفواصل بين الذرات تقاس كميا كما تقاس الحرارة، ففي المنظار العلمي اذن لا توجد في المثال الا كميات تتحول بعضها الى بعض، واما في المنظار الحسي أي في مفهومنا الذي يوحي به احساسنا بالحرارة حين نغمس يدنا في الماء، او احساسنا بالغاز حين نرى الماء يتحول بخاراً، فالحرارة كالغاز حالة كيفية وهي الحالة التي تبعث في نفوسنا شيئاً من الانزعاج حين تكون الحرارة شديدة فالكيفية تتحول الى كيفية.

وهكذا نجد ان الماء في حرارته وتبخره لا يمكن ان يعطي مثالا لتحول الكمية الى كيفية، الا اذا تناقضنا فنظرنا الى الحرارة بالمنظار العلمي والى الحالة الغازية بمنظار حسي.

ويحسن بنا أخيراً ان نختم الحديث عن قفزات التطور، بما اتحفنا به ماركس ـ مثالا له ـ في كتابه رأس المال. فقد ذكر انه ليس كل مقدار من النقود قابلا للتحويل الى راسمال اعتباطا، بل لا بد لحدوث هذا التحويل, من ان يكون المالك الفردي للنقد، حائزا قبل ذلك على حد ادنى من النقود, يفسح له معيشة مضاعفة عن مستوى معيشة العامل الاعتيادي. ويتوقف ذلك على ان يكون في امكانه تسخير ثمانية عمال. واخذ في توضيح ذلك على اساس مفاهيمه الاقتصادية الرئيسية من القيمة الفائضة، والرأسمال المتحول, والرأسمال الثابت.

فاستشهد بقضية العامل، الذي يشتغل ثماني ساعات, لنفسه، أي في انتاج قيمة اجوره ويشتغل الساعات الاربع التالية للراسمالي, في انتاج القيمة الزائدة، التي يربحها صاحب المال. ومن المحتم على الراسمالي في هذه الحالة، ان يكون تحت تصرفه مقدار من القيم، يكفي لتمكينه من تزويد عاملين بالمواد الخام، وادوات العمل، والاجور، بغية ان يمتلك يوميا قيمة زائدة، تكفي لتمكينه من ان يقتات بها، كما يقتات احد عامليه. ولكن بما ان هدف الرأسمالي ليس هو مجرد الاقتيات، بل زيادة الثروة، فان منتجنا هذا سيظل ـ بعامليه هذين ليس براسمالي. ولكي يتسنى له ان يعيش عيشة، تكون في مستواها ضعف عيشة العامل الاعتيادي، مع تحويل نصف القيمة الزائدة المنتجة الى راسمال، يتحتم عليه ان يكون متمكنا من تشغيل ثمانية عمال.

واخيرا علق ماركس على ذلك قائلا: وفي هذا كما في العلم الطبيعي تتأيد صحة القانون، الذي اكتشفه هيجل، قانون تحول التغيرات الكمية اذ تبلغ حداً معينا، الى تغيرات نوعية.

وهذا المثال الماركسي يدلنا بوضوح، على مدى التسامح الذي تبديه الماركسية في (سرد الامثلة سردا عاجلا)، على قوانينها المزعومة. ولئن كان التسامح في كل مجال خيراً وفضيلة، فهو في المجال العلمي ـ وخاصة عندما يراد استكشاف اسرار الكون، لانشاء عالم جديد، على ضوء تلك الاسرار والقوانين ـ تقصير لا يغتفر.

ولا نريد الآن بطبيعة الحال، ان نتناول فعلا المسائل الاقتصادية، التي يرتكز عليها المثال، مما يتصل بالقيمة الزائدة، ومفهوم الربح الرأسمالي لدى ماركس وانما يهمنا التطبيق الفلسفي، لقانون القفزة، على رأس المال. فلنقطع النظر عن

سائر النواحي، ونتجه الى درس هذه الناحية. فان ماركس يذهب الى ان النقد يمر بتغيرات كمية بسيطة، تحصل بالتدريج حتى اذا بلغ ربحه

حدا معينا، حصل الانقلاب النوعي، والتحول الكيفي، بصورة دفعية, واصبح النقد رأسمالا. وهذا الحد هو ضعف معيشة العامل الاعتيادي، بعد تحويل النصف الى رأسمال من جديد. وما لم يبلغ هذه الدرجة، لا يوجد فيه التغير الكيفي الاساسي، ولا يكون رأسمالا. فرأس المال اذن، لفظ يطلقه ماركس على مقدار معين من النقود. ولكل انسان مطلق الحرية في اطلاقه

ومصطلحاته، فلتكن هذه التسمية صحيحة، ولكن ليس من الصحيح، ولا من المفهوم فلسفيا، ان يعتبر بلوغ النقد هذا الحد الخاص، تحولا كيفيا له, وقفزة من نوع الى نوع. فان بلوغ النقد الى هذا الحد، لا يعني الا زيادة كمية، ولا ينتج عنها تحول كيفي في النقد، غير ما كان ينتج عن الزيادات الكمية التدريجية، على طول الخط. واذا شئنا فلنرجع الى المراحل السابقة,

من تطور النقد، لعناصره، في تغيراته الكمية المتتالية. فلو ان المالك الفردي كان يملك النقد، الذي يتيح له ان يجهز سبعة عمال، بادواتهم واجورهم, فماذا كان يربح على زعم ماركس؟ انه كان يربح قيمة فائضة، تعادل أجور ثلاثة عمال ونصف، أي ما يعادل (٢٨)ساعة من العمل في الحسابات الماركسية، ولأجل هذا فهو ليس رأسماليا، لأن القيمة الفائضة اذا حول

نصفها الى راس مال، لا يبقى منها ما يضمن له معيشة عامل مضاعفة. فلو افترضنا زيادة كمية بسيطة في النقد، الذي يملكه بحيث اصبح في امكان المالك ان يشتري ـ مضافا الى ما كان يملك ـ جهود نصف يوم لعامل، اخذ يعمل له ست ساعات، ولغيره ست ساعات اخرى فهو سوف يربح من هذا العامل، نصف ما يربحه من عمل كل واحد من العمال السبعة الآخرين,

ومعنى هذا ان ربحه سوف يعادل (٣٠)ساعة من العمل، وانه سيمكنه من معيشة افضل مما سبق. وهنا نكرر الافتراض، فان في امكاننا ان نتصور المالك، وهو يستطيع على اثر زيادة كمية جديدة، في نقده، ان يشتري من العامل الثامن، ثلاثة ارباع، ولا يبقى للعامل صلة بمحل آخر، الا بمقدار ثلاث ساعات فهل نواجه، عند هذا، غير ما واجهناه عند حدوث التغير الكمي السابق، من زيادة كمية في الربح وفي مستوى معيشة المالك؟! فهب ان المالك استطاع تضخيم نقده، بزيادة كمية جديدة، اتاحت له ان يشتري من العامل الثامن، كل جهده اليومي. فماذا سوف يحدث، غيرما كان يحدث على اثر الزيادات الكمية السابقة، من زيادة في القيمة الفائضة، وفي مستوى المعيشة؟! نعم يحدث للنقد شيء واحد، لم يكن قد حدث في المرات السابقة,

شيء يتصل بالناحية اللفظية فقط، وهو ان هذا النقد لم يكن يتفضل عليه ماركس، باطلاق لفظ رأس المال، واما الآن فيصح ان يسمى بهذا اللفظ.

افهذا هو التغير النوعي والتحول الكيفي الذي يطرأ على النقد؟!.. وهل كل امتياز هذه المرحلة من النقد، عن المراحل السابقة، ناحية لفظية خالصة بحيث لو كنا نطلق لفظ رأس المال، على مرحلة سابقة لحدث التغير الكيفي في زمان أسبق؟!.

المبحث الرابع عشر : علاقة الفلسفة بالدين والعلم

فلسفة الأديان

تعريف الدين:

لغة: له ثلاث معاني:

١)الخضوع والتسليم. ٢)العادة. ٣)الجزاء.

اصطلاحًا: التسليم بصحة تصور معين عن وجود مطلق عن قيود الزمان والمكان غير خاضع للتطور أو التغيير فيهما وبالتالي غائب عن حواس وعقل الإنسان.

هذا التصور هو العقيدة ومصدر معرفته وهو الوحي (الحقيقي في الأديان السماوية أو المتوهم في الأديان الوضعية)كما أن هذا التصور ليس معرفة نظرية فقط بل معرفة تستلزم عمل هو خضوع لجملة من القواعد المطلقة هي الشريعة.

عناصر الدين: وبناءاً على التعريف السابق يمكن تحليل الدين إلى عناصر هي:

١- عالم الغيب كموضوع:إن موضوع الدين ما هو مطلق عن قيود الزمان والمكان غير خاضع للتطور أو التغيير فيهما (عالم الغيب)، دون أن يعني هذا أنه منفصل عن الوجود المحدود والزمان والمكان الخاضع للتطور خلال الزمان أو التغيير في المكان (عالم الشهادة). إذا أنه يتناول ذات المشاكل التي يطرحها الواقع معين زمانًا ومكانًا ، ولكن منظور إليه من جهة علاقتها من حيث هي جزء من الواقع المحدود زمانًا ومكانًا بالمطلق الذي يحددها ولا يلغيها، ويحدد للإنسان نوع المشاكل وطريقة العلم بها، ونمط الفكر الذي يسوغ هذه الحلول ،وأسلوب العمل اللازم لتنفيذها.

٢- الوحي كوسيلة معرفة: ولما كان موضوع الدين مطلق فهو بالتالي غائب عن حواس وعقل الإنسان لأنهما لا يتناولان إلا ما هو محدود بالزمان والمكان ، وبالتالي فإن وسيلة معرفته هو الوحي، غير أن هذا لا يلغي دور الحواس والعقل، إذ التسليم بصحة الوحي قائم على الإيمان، والإيمان هو التصديق كما في قوله تعالى (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين)والتصديق هو التسليم بصحة تصور لا يمكن إثبات صحته بالتجربة والاختبار العمليين لأن موضوعه غير محدود بالزمان والمكان ولكن يمكن إثبات صحته باستدلاله العقلي بما هو انتقال الذهن من حكم إلى آخر لعلاقة ضرورية بينهما لذا دعا القرآن إلى اتخاذ الكون وانضباطه بسنن إلهية كدليل على وجود خالق له.

٣- الجمع بين الطابعين النظري والعملي:إذ الدين لا يقوم على الإيمان بالربوبية والألوهية فقط بل العمل بمقتضاهما ليتحول الفعل الإنساني من فعل غائي إلى فعل محدود بفعل مطلق (الربوبية)وغاية مطلقة (الألوهية). لذا جاء الربط بين الإيمان والعمل الصالح.

فلسفه الاديان وعلم الاديان:العلوم الدينية هي أنماط المعرفة التي تنطلق من التسليم بصحة دين معين كعلوم الحديث أو التفسير في الدين الإسلامي.أما علم الأديان فهو محصلة استخدام منهج البحث العلمي في دراسة جانب معين من جوانب الأديان، هو جانب ما يتصل بحياة الناس الواقعية وهو ذو طابع وصفي (يبحث في ما هو كائن).أما فلسفة الأديان فهي فرع من فروع الفلسفة يقوم على محاولة تقديم تفسير فلسفي للدين، لذا فهي تأخذ ذات خصائص الفلسفة فتتصف بالكلية (تحدد

علاقة الدين بأنماط المعرفة الأخرى كالفلسفة والعلم)والتجريد (تناول المفاهيم المجردة التي تستند إليها الدين)والنقدية (تناول أوجه الصواب والخطأ في تصورات الناس إلى الدين).

أدلة إثبات وجود الله:من أهم مواضيع فلسفة الأديان نذكر منها بعضها:

دليل الممكن والواجب:أهم من دعا إليه ابن سينا والغزالي ويقوم على تقسيم الموجودات إلى قسمين:ممكن الوجود: أي التي تستمد وجودها من غيرها، وواجب الوجود: أي الموجود الذي يستمد وجوده من ذاته. فالموجودات الممكنة أما أن تستمد وجودها من ممكن الوجود وهذا محال لأن الممكن حسب تعريف ما يستمد وجوده من غيره أو تستمد وجودها من واجب الوجود (الله تعالى)وهو الافتراض الصحيح.

دليل الحركة:كان أرسطو أول من قال به مضمونه أن كل متحرك لابد له من محرك، ولكن سلسلة المتحركات لابد أن نقف عند متحرك لا يتحرك هو المحرك الأول أي الله تعالى.

دليل العلية:أي أن كل معلول يستلزم علة ولكن سلسلة العلل لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية بل لابد من أن تقف عند على أولى هي الله تعالى.

الدليل الوجودي: نقض ديكارت الأدلة السابقة وجاء الأدلة الجديدة مضمونها (أن في ذهنه فكرة عن اللا متناهي، وهذه الفكرة لا يمكن أن أكون أنا مصدرها لأني كائن متناهي إذا لابد أن يكون قد وضعها في ذهني موجود لا متناهي. ولما كان الله موجود لا متناهي وهو مطلق الكمال والوجود كمال. إذا يكون الله موجود.

الدليل الأخلاقي: نقد كانط الدليل الوجودي ورأى استحالة البرهنة نظريًا على وجود الله ولكن يمكن البرهنة على وجوده من ناحية أخلاقية إذ يرى أن لدى الإنسان شعور فطري للعدالة، والعدالة تقتضي أن يثاب المصيب ويعاقب المخطئ، ولكن في الحياة نجد أن يكون هنالك يوم آخر يعاقب فيه المخطئ ويثاب المصيب. ويكون هنالك إله يوجد هذا اليوم الآخر ويحاسب فيه الناس.

العلاقة بين الدين والفلسفة

ان الفرق إلاهم بين الفلسفة والدين راجع إلى منشأ القضايا هو العقل عند البعض والوحي عند الأخر، فأصل قضايا الدين من الدين، وأصل قضايا الفلسفة من الإنسان.

فهل هناك إذن توافق بين بيانات الفلسفة وبين بيانات الدين لأن كليهما يرمي إلى توضيح الحقيقة؟ هذه هي المسألة التي تعرض في وقت واحد مع وجود الدين والفلسفة، وقد كان أول من واجه المسألة مفكرون يهود، وحاولوا الجواب عنها ثم وجد المسيحيون والمسلمون أنفسهم إزاء نفس القضية.

والذين رموا في العالم الإسلامي إلى التوفيق بين الفلسفة وبين الدين فيما يرجع للمسائل القائمة من الوجهة التاريخية والاجتماعية أو لمعارضة بعض آيات القرءان يدعون بالمتكلمين إذا كان أساس نظرهم الدين أو الفلاسفة إذا كان أساس مبدأهم الفلسفة.

وقد أرادوا أن ينسقوا بين الفلسفة وبين الدين فيما يخص المسائل المشتركة، مثلا: هل العالم أبدي لا بداية له؟ هل للعالم خالق؟ هل يمكن لماهيته تحديد؟ هل السماء حية؟ ما هي أسباب حركاتها؟ هل تعرف نفوس السماوات الجزئي؟ ما هي طبيعة النفس؟ هل البعث وسائر الخوارق ممكنة؟ كل موضوعات التهافت راجعة لهذه المسائل.

وهكذا سنتمكن من دراسة أفكار المؤلفين المذكورين، ونصلح الأغلاط التي وقعت فيما يرجع لكتاب التهافت.

أ- لقد أوضح الغزالي غاية (التهافت)في الخطبة والمقدمات الأربع لكتابه، وهذه الغاية تعمل على إثبات بطلان أفكار الذين ينكرون الدين مدعين أن النظريات الفلسفية تهيمن على جميع البراهين الكلامية وبعض المسائل الطبيعية، وذلك عن طريق الاستدلال بمختلف الحجج المستمدة من المذاهب المتناقضة أحيانا، ويرى الغزالي من المحقق أن للفلاسفة براهين ضرورية في سائر العلوم الرياضية وبعض العلوم الطبيعية، ولكنهم لا يملكون براهين مماثلة في علوم الإلاهيات، وإذن فيجب التنبيه على التناقض الذي حصل في أفكار الفارابي وابن سينا فيما يخص المسائل المشتركة بين الفلسفة وبين الكلام حسب قواعد المنطق، ولإدراك روح الغزالي يجب أن نهتم بهذه المقدمات وأن لا ننسى محتوياتها، وكذلك للحكم على (تهافت التهافت)لابن رشد، لأن الغزالي بين في هذه المقدمات المصادر المهمة لانتقاداته ولم يزعم قط بأنه يعطي فيما يرجع للدين حججه البرهانية بعد أن أعطى الدليل على أن الفلاسفة لا يملكونها.

وبناء عليه فلا موجب لكون (مهران)لا يعطي أهمية لهذا المقدمات ويقبل موقف ابن رشد الذي يرى إبقاءها جانبا، على أننا سنرى أن ابن رشد كان بعيدا عن فهم مقدمات الغزالي حتى لا يعتبر محتوياتها، وليس في كتاب تهافت الفلاسفة مكان يسمح لمهران أن يفكر كما يلي: (لقد تخيل الغزالي أنه أوضح نظرياته السنية على أساس حجج فلسفية بينما كان ابن رشد محقا حينما اعتبر بعض حجج الغزالي جدلية وصورية، وليست برهانية)، لأنه ليست لهذا أهمية خصوصية بالنسبة للغزالي، لأن هذا الأخير لا يدعي أنه يعطي حججا برهانية.

إن الغزالي يرى، معتمدا فقط على فكرة ضرورة قطع تسلسل لانهائي للعلل، أنه ليس ممكننا أن ننقص من اختصاصات (الفاعل)الذي يجب أن يقطع هذا التسلسل، وهكذا أثبت باعتماده على هذا الدليل أنه ليس للفلاسفة أدلة برهانية على مسائل: توحيد الله وعدم تركيبه ولاجسميته، وصفاته، ولا سيما صفة وجوده في كل مكان، بل إنه أثبت عدم ضرورة قطع تسلسل العلل بواسطة فاعل، كما سبق أن فعله الماديون، كما أثبت أنه ليس للفلاسفة حجة برهانية على قدم العالم وعلى رأيهم في الروح والسماوات وقد عرف كيف يبرر الخوارق حينما ميز بين المستحيل العادي وبين المستحيل العقلي، كما نبه إلى أن علاقة العلة بالمعلول ليست لازمة، ولكنها عادية، فمن الحق أن نقول: إنه كان سلف (هيم).

وبهذا كان له فضل في إقامة الحجة مع حرية كبيرة في البحث على أن القياس الذي عرضه ابن سينا لحل مسائل الديانة الإسلامية كثيرة الإلاهمية ليس قياسا نافعا، نظرا إلى أنه من جهة يتنافى مع الدين حينما يدعي خلود العالم وينكر المعجزات وعلم الله بالجزئيات، ومن جهة أخرى يتهافت مع نفسه في مسائل القدرة على الإدراك والروح والعلوم الإلاهية، وبما أنه قد عالج هذه المسائل بناء على المبادئ الأعم من العقليات فقد كان جديرا أن يعتبر فيلسوفا حقيقيا، وحينما يقابل أيضا بديكارت يعتبر أحيانا من الثائرين على المدارس الرسمية، وبهذا الاعتبار يمكن القول بأن حكم أ. م. بوجتنوف على الغزالي بأنه (فيلسوف رجعي)ليس حكما علميا، فثورته تظهر لا في شكل بحثه القضايا فقط ولكن حتى في أسلوبه الذي يصل بالمسائل إلى مداها، ولو كانت النتيجة ضد الدين تماما، مثلا: حينما عالج مسألة وحدة الله وصفاته على شكل مشرك، أو مسألة خلود العالم على طريق ملحد، فقد عرف أن يتعدى بهذا البحث الحر معلومات المبادئ الأساسية الأرسطوطاليسية، ونقده (للطبع)الذي هو أساس علم

الطبيعة الأرسطوطاليسية أدى إلى هذه النتيجة، وهي أن علاقة العلة بالمعلول ليست لازمة، ومن جهة أخرى فقد عرف كيف يقترب من المنطق العصري حينما اعتبر الممكن منفصلا عن المادة، كشرح عقلي لا يعني عكسه التناقض، كما عرف كيف يقترب من الهندسة العصرية حينما تحدث عن المجال خارج المادة، وأدق نظرياته العقلية رأيه عن إرادة الله التي عبر عنها بما يأتي: (لا يقدر الله على عمل إلا إذا لم يكن مستحيلا)ولكن من الصعب توفيق هذه الجملة مع معقوليته (يمكن أن يكون الشيء ممكنا في وقت مستحيلا في وقت آخر)وإن لم يقل هذا إلا مرة واحدة.

ولكي يوجه انتقاداته، يدلي أحيانا ببعض الآراء، دون أن يبرهن عليها مثل: (إذا أراد الإله فَعل، وإن لم يرد لم يفعل)(والفاعل الحقيقي هو الذي يوجد الشيء من العدم)، فإرادة الله بهذا المعنى قادرة على أن تختار أيضا فعل أحد من الممكنين.

واقع نجاحه في إثبات أنه ليس لابن سينا أدلة برهانية على عدم بعث الأجسام، وفي صفات الذات الإلاهية، لا يعطيه الحق لاستخراج نتائجه الضرورية لمعرفة موضوعاته عن طريق النبوة فقط لأن هذه الحقيقة ليست نتيجة ضرورية لنقده المصيب، ولكنها مبدأ على حدة.

ب- وغاية ابن رشد في (تهافت التهافت)هي تحديد قيمة كلام الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة)وإثبات أن معظم كلامه غير صحيح ، وقد أبلغه غرضه حتما إلى البحث عن معرفة هل من الممكن التوفيق بين الفلسفة الأرسطوطاليسية وبين الديانة الإسلامية والوصول إلى حقائق الوحي عن طريق القياس البرهاني؟ وأمر ابن رشد في المسائل الراجعة لله نفسه يظهر هكذا: (للتخلص من فكرة تعدد الإلاه، ومن نظرية الإلاه المركب الناشئة عن محاولة تعريفه، يجب قبول فكرة

وجود نوعي، تختلف أفراده بدرجات الشرف والأسبقية الزمنية)والحال أن هذه الفكرة ليست شرحا، لأنها محتاجة لأن تشرح هي نفسها، وإذن فلم يقم الحجة بصفة برهانية على ضرورة قطع التسلسل في العلل بعلة نهائية.

لقد انتقد حقا وضع الغزالي حينما أخذ هذا الأخير كقاعدة لنقده فكرة إرادة قادرة على خلق المعدوم، ولكنه قبل في العمق نقطة بداية الغزالي حينما أكد عدم وجود دليل برهاني لمسألة إرادة الله لا للفلاسفة لا للمتكلمين وكذلك لمسألة الروح، أما عن مسألة المعجزة فقد زعم ابن رشد أن لكل موضوع (طبعا ضروريا)وهو يرى كما قاله للغزالي: (إذا كان للضدين إمكان الوقوع وجب أن يوجد الشيء وضده في آن واحد)على أن نظرية (الطبع)كما اعتقدها لا يظهر إمكان تبريرها بمبدأ الهوية، لان هذا المبدأ يعبر عن الشيء لا عن سبب وقوعه.

ويمكن أن نجد في (تهافت التهافت)موقعين لابن رشد: (تارة يوافق الغزالي وتارة يخالفه، وقد انتقد ابن رشد مثل الغزالي ابن سينا، بل أحيانا كان أشد في نقده لابن سينا من الغزالي نفسه، خصوصا في المسائل المهمة كوجود إلاه واحد وخلود العالم، والروح، ولم يعط وسيلة لنقل أفكار أرسطو إلى معطيات الوحي دون الوقوع في تناقض، وحينما فر من مسألة التوفيق حاول أن يقول: (إن الحجج البرهانية توجد في كتب أرسطو فيجب الرجوع إليها)وحينما قال: (فيما يخص المسألة الدينية نقط لا يستطيع العقل إدراكها)فقد قبل رغما عنه أساس انتقادات الغزالي، وإذن فليس من الممكن قبول حكم جوتيير (لقد قدم ابن رشد كتاب تهافت التهافت كدفاع مسند، ضد الغزالي ولفائدة مذاهب الفارابي وابن سينا ، وهكذا لا يكون كتاب ابن رشد في الحقيقة كتاب (تهافت التهافت)، لقد انتقد ابن رشد الغزالي بحق، لأنه لم يعطنا معيار علوم Epistimologie لما

يتعلق بإرادة الله وبإيجاد المعدوم ولكن من العدل أن نعترف بأن الغزالي لم يدع أبدا أنه أدلى بأدلة برهانية على هذا الموضوع.

لم يستطيع ابن رشد في أثناء دراسته الخروج عن علوم أرسطو في نظرياته عن الطبيعة والمعجزة والمجال والأزمنة، ورغم انتقادات الغزالي فقد بقي متعلقا ببعض نظرية أرسطو وبإمامة أرسطو نفسه وقد جاء ببعض الآيات القرآنية لتوضيح بعض المسائل كتعدد الإلاه ومعنى الروح ومصدر نظرية (الطبع)ولكنه نبه على أن بعض نظريات أرسطو أولت على غير معناها عند الغزالي أو حتى ابن سينا، وقد دافع عن نواميس الكون وكذلك عن مشروعية العقل والعلم إزاء إرادة مطلقة، معتمدا على فكرة (الطبع)ولو لم تكن لهذه الفكرة قاعدة منطقية، وقد جاء بانتقاد عادل لزعم الغزالي: (يمكن للمكن أن يصبح مستحيلا)ولتتويج الكل قال: (إن الفلاسفة جديرون بالاحترام لأنهم يبحثون عن الحقيقة وإن لم يملكوها بعد.

ويتخلص مما ذكرناه أن ابن رشد أخذ في (تهافته)المواقف الثلاثة الآتية:

١- زعم أن النظرية الأرسطوطاليسية (قالب)مقبول لتبيين الدين.

٢-رفض نظرية إرادة الله كما عرضها وحددها الغزالي.

٣- عوضا أن يقدم لنا (قالبا)مقبولا للدفاع عن الدين، منع أن يبحث أمر الدين أمام الجمهور وأمر بقبول تعاليم الدين كما هي .

ولا يمكننا أن نشرح هذه الجوانب غير المتماسكة من تفكيره بالنسبة لغايته إلا إذا راعينا نظريته في (ازدواج الحقيقة).

يرى ابن رشد أن التفلسف واجب بمقتضى شريعة الإسلام، والفلسفة هي أخت الدين، والفلسفة حقيقة، والدين كذلك حقيقة، وفي الواقع هذه الحقيقة المزدوجة مكونة من جانبي حقيقة واحدة (لأن الحقيقة لا يمكن أن تكون ضد

الحقيقة)فإذا كانت الآية القرءانية الصريحة تمس جوهر الدين فمن الممنوع قطعا تأويلها، فإذا كانت لا تمسه، فمن الواجب على ذوي الحجة البرهانية أن يتأولوها، بينما من الممنوع قطعا على ذوي (الحجة الجدلية)أن يفعلوا، كما أنه من الممنوع على البرهانيين أن يذيعوا تأويلهم على الجدليين)، ولا ينبغي أن يتحدث للجمهور لا على التأويل الحق ولا على التأويل الباطل والحق أن ابن رشد في كتابه (فصل المقال)حل مسألة العلاقة بين الفلسفة وبين الدين بصفة واقعية كما سبق أن قاله جوتيير وإن كان ابن رشد في هذا المؤلف يلح في التوفيق الضروري بين الفلسفة وبين الدين، ونستطيع أن نتساءل: هل وصل لذلك؟ ويجيب جوتيير بأن ابن رشد، حينما يكون مفوضا FIDEISTE أمام الجمهور وعقليا أمام الفلاسفة، يرى علاقة إيجابية بين الدين والفلسفة، ولكن جوتيير لم يضع مسألة ما إذا كان ابن رشد قد وفق من جهة النظر الفلسفية الأرسطوطاليسية مع الديانة الإسلامية؟

ويظهر من الكلام الثاني لجوتيير أن ابن رشد يميز الفلسفة من الدين عوض أن يوفق بينهما وها هي: (النصوص الجديدة لابن رشد تظهر بوضوح أن غاية الدين ليست من النوع النظري ولكن من النوع الاجتماعي... وأحسن الديانات ليس الأحق... ولكن أحسن الديانات هي التي تكون رموزها أكثر تأثيرا على نفوس العوام)، ومن جهة أخرى فقد اتهم التمييز في خلاصة رأيه قائلا: (إن ابن رشد معقولي مطلقا حينما يتكلم مع الفلاسفة... وهو ضد المعقول مفوض، حينما يتجه إلى العوام) .

وبناء على هذا فليس من الممكن أن نقبل هذا القول: (نظرية ابن رشد في توافق الدين والفلسفة أسست -على أساس عقلي- علم كلام فلسفي كامل)لا من جهة النظر ولا من جهة الواقع، وكذلك لا يمكننا أن نقبل رأي

دونكور DONCOEURبينما يدعي أن ابن الطفيل وابن رشد حلا المسألة حينما قسما الجمهور إلى نخبة وإلى عوام، لأن تقسيم الجمهور إلى نخبة وإلى عوام ليس حلا للمسألة، ولكنه أولى بأن يعتبر حذفا لها، لأنه سيبقى لهذه النخبة نفسها صعوبات لمعرفة استحالة التوفيق بين النظريات الأرسطوطاليسية والإسلامية في شأن الله، ونظرية أرسطو في خلود العالم وفي إيجاد المعدوم، خصوصا ونحن لا نجد في أفصله توفيقا حقيقيا، لأن ابن رشد يتهم بالإلحاد أولئك الذين يتأولون الآيات الصريحة ويقبل البواكير PREMISSES المشتركة والمتيقنة كحجة برهانية، وهكذا يخلط بين اليقين العقلي وبين اليقين النفسلوجي، والتوفيق الحقيقي يجب أن نأتي باقناعات منطقية لا نفسلوجية.

ويمكن أن نزيد على هذا التعارض ما يؤدي إليه هذا الكلام: (في مسألتي المعجزة والروح ليس للمتكلمين ولا للفلاسفة حجج برهانية)و(لا أحد يعرف اختصاصات العلم الإلاهي إلا إذا كان الإلاه نفسه).

انتقد جوتيير في مقال متمم لنظريته فكرة روجيير التي تقول باستحالة التوفيق بين الفلسفة وبين الدين، والواقع أن نقده صحيح حينما يريد توضيح الفوارق الموجودة بين تعاليم الإسلام وتعاليم المسيحية، ولكنه لا أثر له على استنتاج روجيير الذي عبر عنه بهذه الجملة: (الحقائق الموحى بها لا يمكن أن تتفق مع الفلسفة الأرسطوطاليسية)، والحاصل أن ابن رشد حينما عارض الغزالي

 في اعتقاده التوفيق لم يوفق بين الديانة الإسلامية وبين الفلسفة الأرسطوطاليسية، بصفة مقنعة، يعني بحجج برهانية، والقول بأن الحجج موجودة في كتب أرسطو يعتبر نكولا لا إظهارا.

ج- أما هواكازادة فغايته في كتابه (تهافت الفلاسفة)هي في قوله: (إذا كان للفلاسفة نجاح كبير في الرياضيات والحساب، وفي المنطق، فإن لهم أغلاطا في

الإلاهيات وفي قسم من الطبيعة، وأساتذة التوحيد حرروا مصنفات لإظهار هذه الأغلاط، ومنهم الغزالي، وقد أمرني الخليفة أن أؤلف كتابا آخر، وإذا أردت أن أشير لبعض نقط الضعف من كلام الغزالي فلكي أوضح ما أقبله ما لا أقبله، لا لأنني أريد التنقيص من قيمته، فإذا أتيت في هذا المصنف بما قاله الغزالي وبما تركه جانبا من عقائد الفلاسفة فيما يرجع للدين والطبيعة فإنما أريد صد هجمات بعض المتفلسفين متوجها إلى أهل الحقيقة، راد أشبه الضالين)

يرفض هواكازادة في مسألة الإلاه نفسه زعم الفلاسفة أن تعريفه يؤدي إلى القول بطبيعة مركبة، فهو يشاطر نظرية ابن سينا الذي يعتقد أن الصفة عين الموصوف ، ولكنه لم يجب باسم الفلاسفة عن نقد الغزالي، وهو يتردد في مسألة صفات الله، وفي أمر علم الله بالجزئيات، ويثبت بصفة مغايرة للغزالي أن الفلاسفة تنقصهم الحجج البرهانية، ولكنه لم يعبر بوضوح وتمييز عن اتجاهه الخاص، ولم يقبل اتهام الغزالي لابن سينا في مسألة علم الله بالجزئيات، ولم يأت في مسألة خلود العالم بجواب، بل ترك نظريتي الفلاسفة والمتكلمين دون توفيق، أما في المعجزة وعدم مادية الروح فقد ردد تقريبا ما قاله للغزالي، بينما نرى له اتجاها أرسطوطاليسيا في مسألة عدم بناء الروح وكذلك فيما يرجع لنظرية الممكن، وحينما انتقد رأي الفلاسفة في مسألة التمتع والعقاب الجسميين بعد الموت، بين استحالة الوصول إلى نتيجة بالاعتماد على العقل وحده، وعلى الرغم من عدم وضوحه في بعض المسائل فقد أثبت بتعمق أنه ليس للفلاسفة حجج برهانية في مسائل الدين، ويتبين من أسلوب حله للمشاكل دهاؤه في تطبيق قواعد المنطق بدقة، وليس من السهولة المطلقة أن نجد لديه شعورا بضرورة نقد منطقي عميق يشبه ما نجده عند الغزالي، وعليه فقد بقيت أفكاره غامضة وموزعة، ولكن يجب أن لا نهمل القول بأنه انتقد الغزالي حينما حرف

هذا الأخير كلام ابن سينا عن قصد أو غير قصد، وقد عارض رأي أرسطو في (الطبع)قائلا: (إن الحجارة المرمية في الهواء، حينما تسقط تظهر أنها فارقت المكان الذي امتدت إليه طبقا لوظيفة طبعها)، وهذا تناقض، لأنه ليس من الممكن أن تمتد إلى مكان فارقته بالطبع، وكذلك انتقد النظرية التي تقول بأن الكواكب ترتكز على محورها الإلاهي مقدما الاحتجاج الآتي: تشهد الملاحظة بحركة الكواكب فقط لا بارتكازها ، ولكن لتترك جانبا مناقشة رأيه المتعلق (بالطبع)أو بالارتكاز.

أما حالة كتب التهافت المتبادلة فيمكن أن يقال فيها: (إن الغزالي انتقد ابن سينا وأرسطو معتمدا على آراء ابن سينا نفسه، أما ابن رشد فقد انتقد بدوره ابن سينا بناء على مبادئ أرسطو، فيؤول الأمر إلى أن كلا من الغزالي وابن رشد انتقد ابن سينا، وعليه فالادعاءات التي تزعم أن ابن رشد دافع عن الفلسفة في كتابه (تهافت التهافت)ضد الغزالي محتاجة إلى تدقيق، وللوصول إلى توفيق حقيقي معتمد على أدلة برهانية، فليس مهما أن يقال ما قاله ابن رشد: إن الأدلة البرهانية موجودة في كتب أرسطو، وعليه فلا يمكن أن يقال بناء على مجرد اسم (تهافت التهافت)أن ابن رشد هدم نظرية الغزالي. وقد دافع هواكازادة رغما عن تضامنه مع الغزالي عن ابن سينا في نقط كثيرة، ولكنه أيضا لم يصل إلى توفيق نهائي، وليس صحيحا ما قيل من أن تهافت الفلاسفة لهواكازادة يرمي إلى مقارنة بين كتابي التهافت للغزالي وابن رشد، كما زعمه كتاب إتحاف السادة للزبيدي شارح الأحياء، وكما ورد في الطبعة الأولى للتهافت المؤرخة سنة ١٣٠٢ هجرية، إذ أحالت على كشف الظنون، وكاتب سلبي (حاجي خليفة)والسكايك لتسكويريزادة، فليس في نصوص هذه الكتب ما يدل على المدعى، فتعليق كاتب سلبي لا يقول أكثر من أن هواكازادة كتب بأمر محمد الفاتح كتابه

تهافت الفلاسفة ليقارن تهافت الغزالي بآراء الفلاسفة ، وقد وقع نفس الغلط في فهرس سركيس وفي (مفكري الإسلام)لكارادوفو، وفي مدخل سارتون وفي بعض مؤلفات الأتراك، ولكن هنالك مؤلفات أخرى تظهر بإخلاص غاية هواكازادة وتقول: إن كتابه عبارة عن مقارناته بين مؤلف الغزالي وبين آراء الفلاسفة لا بينه وبين كتاب تهافت التهافت لابن رشد أو لابن رشد نفسه، ومن جهة أخرى فهواكازادة لم يقم بأية مقارنة في كتابه بين تهافت الغزالي وتهافت ابن رشد، بل إنه لم يذكر ولو مرة واحدة اسم ابن رشد ولا عنوان كتابه .

أما موقف كتب التهافت من مسائل الدين والفلسفة فيمكن أن نقول: إنها لم تصل إلى درجة إحداث انسجام بين العقل وبين الإيمان كما فعله فيلون FHILONوترتولين والقديس TERTULIEN أوغستان، وطوماس، وليبنيز، وأيضا فإنه ليس في القرآن غيب لا يتصور العقل وجوده كغيب التثليث أو الحلول أو الفداء، لأن هذه من الغيب المسيحي، ولذلك لم يهتم فلاسفة الإسلام بمسألة تناقض العقل مع الدين، وكذلك يمكن التأكيد بان كتب التهافت الثلاثة لا ترمي إلى إثبات الديانة الإسلامية ولا سيما بالنسبة للغزالي، خلافا لما زعمه مهران MEHREN فليست الغاية إقامة البراهين أمام الفلاسفة على صحة الديانة الإسلامية للدفاع عنها ولا لقلب بعض الأنظمة الفلسفية على بعض كما فعل تيمون السيلوغرافي Le Syllographe THimon خلافا لما زعمه وبير WEBER، بل الغاية المقصودة من هذه الكتب هي نقد ادعاء الذين يزعمون أنهم وضعوا (قالبا)نافعا مقنعا مشتملا على حجج برهانية لتبيين المسائل الأساسية للعقيدة الإسلامية، لأنه بالاعتماد على فكرة ضرورة قطع التسلسل اللانهائي للعلل، لا يمكن إثبات ضرورة قبول التوحيد وإنكار الازدواج أو الشرك بصفة مطلقة، فإن العقل يمكن أن يحكم على الروح كما لو كانت حاجة

مادية، ولكنه لا يمكنه أن يؤكد بصفة قاطعة هل هي مادية أم لا، وكذلك بالنسبة للعالم، وللذات الإلاهية، فإذا فكر العقل في هذه المسائل استخرج بعض النتائج الممكنة، ولا يمكن أن يؤكد أية هذه الممكنات يتحقق! يمكن للعقل-كما قال الغزالي-أن يفكر في الحالات ولو كانت متناقضة، وبهذا فإن له الجدارة الكبرى أن يثري بمحتويات الفكر الذي يتصوره العقل، والكتب الإلاهية هي التي تستطيع أن تؤكد أية هذه الممكنات يتحقق، وحينما لا يستطيع العقل أن يتجاوز حدوده تظهر مواطن ضعفه.

وهكذا يصل الغزالي إلى نقطة ينفصل فيها الدين عن الفلسفة، لا لأن الديانة الإسلامية متعارضة مع قانون العقل العام كما هو الحال بالنسبة للعقيدة النصرانية، ولكن لأنه لا يمكن للعقل وحده أن يؤكد أية الممكنات يتحقق، وقد وصل ابن رشد لنفس ما قاله الغزالي حينما أكد إمكان الاتفاق في المسائل الدينية على خصوص النتائج الجدلية لا على البرهانيات، وحينما قبل نقد الغزالي، وقد أدى فعل ابن رشد إلى فصل الديانة الإسلامية عن الفلسفة الأرسطوطاليسية بصفة لا تقبل التوفيق، حيث أنه لم يقبل أولا تحديد الغزالي لإرادة الله كجواب على مسألة ما وراء الطبيعة، لماذا الوجود واللاوجود؟ وثانيا لأنه فسر الخلق بتحويل الشكل لا بإيجاد المعدوم .

لكل مجال من هذه المجالات مشاكل خاصة يحاول أن يضع لها حلول، ومنهج خاص لحلها. لكن يجب ملاحظة أن يكون لكل مجال مشاكل خاصة لا يعني أنها قائمة بذاتها ومستقلة عن المشاكل التي يطرحها واقع الناس المعين في الزمان والمكان، بل يعني أن هذه المشاكل ما هي إلا محصلة لتناول ذات المشاكل التي يطرحها الواقع المعين لكن على مستوى معين (أي منظور إليها من جهة معينة).

أ)مجال الفلسفة: فالمشاكل الفلسفية مثل (الوجود، أو المعرفة أو القيم)ما هي إلا محصلة تناول ذات المشاكل التي يطرحها الواقع المعين ، لكن على مستوى كلي مجرد ، أي منظور إليها من جهة معينة هي الأصول الفكرية (الكالية، المجردة)لهذه المشاكل (الجزئية العينية). بالتالي فإن العلاقة بين الكلي (الفلسفة بما هي مفهوم كلي للوجود)الجزئي (العلم بما تناول الوجود النوعي أي بحث في القوانين النوعية التي تضبط حركة النوع المعين)هي علاقة تحديد لا إلغاء إذا الكل يحد الجزء ولا يلغيه ولا يحدث التناقض بينهما ما دامت الفلسفة مقصورة على الكلي قاصرة عن الجزئي أي مادامت لا تستغني بالكل أو العام (الفلسفة ذاتها)عن الجزئي أو الخاص (العلم).

كما أن العلاقة بين المجرد (الفلسفة بما هي تناول للوجود مثل المبادئ السابقة على التجربة التي يستند إليها العلم مثل الموضوعية)والعيني (العلم بما هو بحث في الواقع المعينة زمانًا ومكانًا)هي علاقة جدلية، إذ المعرفة الإنسانية هي قائمة على جدل العيني والمجرد أي الانتقال من العيني إلى المجرد ومن المجرد إلى العيني.

ولا يحدث التناقض بينهما مادامت الفلسفة مقصورة على الدراسات الفكرية المجردة مادامت لا تتجاوز محاولة إرساء مقدمات مجردة تمهيداً للاقتراب من الواقع العيني إلى المحاولة اتخاذ مواقف عينية من الواقع.

هذه المشاكل الخاصة تقتضي منهج خاص لتناولها هو المنهج الفلسفي يتصف بخصائص معينة هي العقلانية، المنطقية، الشك المنهجي، والنقدية.

ب)مجال العلم: المشاكل العلمية ما هي إلا محصلة لتناول ذات المشاكل التي يطرحها الواقع المعين لكن على مستوى جزئي عيني، أي منظور إليها من

جهة معينة هي البحث في قوانين تحول الطبيعة وتطور الإنسان والتي لابد أن تأتي حلول هذه المشاكل على مقتضاها لتكون صحيحة.

وهذه المشاكل الخاصة تقتضي منهج خاص في تناولها هو المنهج العلمي والذي يتصف بخصائص أو مراحل معينة هي:

(١)الملاحظة أي مراقبة مفردات الظاهرة ورصدها خلال حركتها.

(٢)الافتراض: أي محاولة افتراض قانون لتلك الحركة من أطوارها على قاعدة واحد في ظروف مماثلة

(٣)التحقق: إذ الممارسة هي اختبار مستمر لصحة القانون.

ج)مجال الدين: الدين يتناول ذات المشاكل التي يطرحها الواقع المعين ولكن على مستوى معين، اى منظور إليها من جهة معينة هي علاقتها من حيث جزء من الواقع المحدود بالمطلق، فالمطلق لا يلغي المحدود بل يحده، وبه تصبح حركة الإنسان ليس مجرد فعل غائي اي مجرد تطور يتم خلال حل المشاكل التي يطرحها الواقع المعين، بل تتحول إلى فعل غائي محدود بفعل مطلق (الربوبية)وغاية مطلقة (الألوهية)، أي كدح إلى الله بتعبير القرآن، فيحدد للإنسان نوع المشاكل التي يواجهها ،وطريقة العلم بها، ويحدد نمط الفكر الذي يصوغ هذه الحلول، كما يحدد أسلوب العمل اللازم لتنفيذها.

ولما كان المستوى الذي يتناول من خلاله الدين ذات المشاكل التي يطرحها الواقع المعين هو المستوى المطلق عن قيود الزمان والمكان، وبالتالي لا يخضع للتغير أو التطور في المكان وخلال الزمان، ولما كانت الحواس والعقل لا ينصبان إلا على ما هو محدود المكان وخلال الزمان وبالتالي يخضع للتغير والتطور، فإن وسيلة المعرفة هي الوحي من حيث هو ظهورذاتي للعلم الإلهي المطلق.

والتسليم بصحة الوحي قائم على الإيمان لكن هذا لا يلغي دور الحواس أو العقل، ومعنى الايمان لغه التصديق كما في قوله تعالى (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين)ومعناه الاصطلاحي هو التسليم بصحة فكرة لا يمكن إثباتها بالتجربة والاختبار العلميين لان موضوعها غير محدود بالزمان والمكان ، ولكن يمكن إثبات صحتها بالاستدلال العقلي بما هو انتقال الذهن من حكم إلى. (آخر لعلاقة ضرورية بينهما.قال تعالى (كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون)(البقرة: ٢٤٢)ولا يمكن أن يحدث تناقض بين الدين والفلسفة والعلم مادام الدين مقصور على المطلق ولا يتجاوزه إلى ما هو محدود (نسبي)، كما حدث في أوربا في العصور الوسطى، حين جعل بعض رجال الدين في الكنيسة الكاثوليكية بعض النظريات العلمية جزء من الدين المسيحي،وحين ثبت خطئها حدث تناقض (زائف)بين العلم والدين. وكما يحدث عند البعض من محاولة جعل القرآن كتاب علم من علوم الفيزياء أو الكيمياء أو الأحياء، والواقع من الأمر أن القرآن قد اكتفى في هذا المجال (كما في سائر المجالات)بما فيه هذى للناس في كل زمان ومكان، وترك لهم أمر الاجتهاد فيما و محدود بالزمان والمكان نسبي فيهما، فاكتفى بأن حرص المسلمين على أن ينتهجوا البحث العلمي إلى المعرفة ، فقرر أن حركة الوجود منضبطة بسنن لا تتبدل ثم دعاهم إلى الاجتهاد في معرفتها وإلتزامها.قال تعالى (قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين)(آل عمران: ١٣٧).

أما الآيات المتضمنة بتفسير بعض الظواهر الطبيعية فهي بمثابة أمثلة مضروبة للناس من أجل حثهم على البحث العلمي في السنن الإلهية التي تضبط الواقع الطبيعي والإنساني لا الاكتفاء بما في القرآن ،فهي أشبه بالأسلوب التعليمي في تدريس العلوم الرياضية، حيث يورد الكتاب القانون أو القاعدة ثم يورد بعض

التطبيقات لهذا القانون (الأمثلة)،ثم يطلب من الباحث الاجتهاد في وضع حلول للمشكال على هذا القانون.

العلاقة بين المجالات الثلاثة: ويمكن التعبير عما سبق بأن كل من العلم و(الدين والفلسفة في بعض الجوانب)هي محاولات لتفسير ذات الوجود أي تتناول ذات الوجود لكن على مستويات معتددة (أي منظور إليه من جهات متعددة).

فالدين يتناول الوجود على مستوى ماهوي أي الإجابة على السؤال ما هو الوجود ؟ (أي ماهية القوة التي تحرك الوجود، بداية الوجود، نهايته). والعلم يتناول الوجود على مستوى كيفي أي البحث في ضوابط الحركة في الكون واتجاهاتها.

والفلسفة تتناول الوجود على مستوى لماذي (أي الإجابة على السؤال لماذ ا(اى غايات الوجود الانسان كالحق والخير والجمال..)ويمكن تناول العلاقة بين المجالات الثلاثة من ناحية الوجود بأن كل درجة من درجات الوجود (أو مستوى من مستوياته)هي بالنسبة للدرجة الأدنى بمثابة الكل للجزء يحده فيكمله ويغنيه ولا يلغيه.

وبالتالي فإن العلاقة بين الدين والفلسفة والعلم (الذين اختصوا بتفسير إحدى ه ذه الدرجات "أو المستويات")هي علاقة تحديد لا إلغاء. فالفلسفة بالنسبة للعلم هي بمثابة الكل للجزء تحده ولا تلغيه، والدين بالنسبة للفلسفة (وبالتالي للعلم)هي علاقة المطلق بالمحدود يحده فيكمله ويغنيه ولا يلغيه.

كما يمكن تناول هذه العلاقة من ناحية المنهج بأن العلم يبحث في المحدود (المتغير)والدين يبحث في المطلق (الثابت)أما الفلسفة فتبحث في

(الإطلاق)(أي الجامع بين الثبات والتغير)أي المركب الجدلي الذي يتجاوزما (كنقيضين)يحاول التأليف بينهما.

فلسفة العلم

تعريف فلسفة العلم: فلسفة العلم هي إحدى فروع الفلسفة التي تربط بين الفلسفة والعلم، إذ رغم أن لكل منهما مشاكل خاصة يحاول حلها ومنهج خاص لحلها، إلا أن الخصوصية لا تعني أن كل منهما منفصل عن الآخر، إذ أن كلاهما يتناول ذات المشاكل الواقعية ولكن على مستوى مختلف أي منظور إليها من جهة مختلفة.

خصائص العلم وتعريفه:فالعلم هو معرفة القوانين الموضوعية (أو السنن الإلهية بتعبير القرآ ن)التي تضبط حركة تحول الطبيعة وتطور الإنسان التي لابد أن تأتي حلول المشاكل على مقتضاها لكي تكون صحيحة وبالتالي يتصف العلم بصفتين:

العينية: أي أن العلم يبحث في وقائع معينة بذاتها زمانًا ومكانًا وبالتالي تخضع للتجربة والاختبار.

الجزئية: أي أن العلم يبحث في الوجود النوعي (الجزئي)أي يبحث في القوانين النوعية التي تضبط حركة نوع معين من أنواع الوجود.

خصائص فلسفة العلم: أما فلسفة العلم (كفرع من فروع الفلسفة)فتتصف بصفتين:

التجريد: أي أنها تبحث في الافتراضات السابقة على البحث العلمي كالموضوعية (هل الكون ذو وجود مستقل عن الوعي وغير متوقف على معرفته والسابق على هذه المعرفة أم من خلق وعي الإنسان)والحتمية (هل هنالك القوانين الحتمية تضبط حركة الأشياء والظواهر والإنسان).

الكلية: الفلسفة مفهوم كل بالوجود وهذا المفهوم الكلي للوجود لا يتحقق إلا من خلال محاولة تقديم تفسير فلسفي لنتائج البحث العلمي في كل نوع من أنواع الوجود، هذا التفسير الفلسفي هو تعميم لنتائج البحث العلمي الجزئية. وهو أحد وظائف فلسفة العلم.

بعض قضايا فلسفة العلم:

العلاقة بين خطوات المنهج العلمي: في المنهج العلمي ثلاث خطوات:

١- **الملاحظة**: أي مراقبة مفردات الظاهرة ورصد حركتها خلال الزمان.

٢- **الافتراض**: محاولة افتراض قانون لتلك الحركة من خلال إطرادها على قاعدة واحدة في ظروف مماثلة.

٣- **التحقق**: أو الممارسة إذ هي اختبار مستمد لصحة القانون.

وتطرح فلسفة العلم مشكلة العلاقة بين هذه الخطوات الثلاث، وهنالك من يرى أولوية خطوة على غيرها كأولوية الملاحظة على الافتراض كما عند اوجست كونت وجون استيوارت مل وبيكون)أو أولوية الافتراض كما عند بياجيه ولاكتوس، وهنالك من يرى القيمة المتساوية لكل خطوات المنهج العلمي إذ لا وجود للمنهج العلمي بدون أحدهما مع الإقرار بأن أهمية كل خطوة قد تقل أو تكبر في علم معين أو عصر معين.

المنهج العلمي بين العلوم الطبيعية والإنسانية: إذا كان العلم يتصف بالجزئية والنوعية أي يبحث في القوانين التي تضبط حركة نوع معين من أنواع الوجود علم خاص به فهل يترتب على هذا اختلاف تعريف العلم أو خطوات المنهج العلمي باختلاف هذه العلوم أم يترتب على هذا اختلاف كيفية هذه الخطوات وأدواتها فقط.،هنالك من يرى أن خطوات المنهج العلمي لا تختلف

في العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية ولكن ما يختلف هو الأدوات المستخدمة في هذه الخطوات ، وهنالك

من يرى العكس مثل وليم دلتاي.

التميز بين العلم واللا علـم:وفلسـفة العلـم بمـا هـي محاولـة للـربط بـين الفلسفة والعلم تبحث فـي تحديـد مجـال العلـم وتمييـزه عـن مجـالات المعرفـة الأخرى سواء المجالات التي علاقة العلم بهـا علاقـة تكامـل كالـدين والفلسـفة (غير العلم)، أو التي علاقة العلم بها علاقة تناقض وصراع (اللاعلم)كالخرافة بما هي محاولة لتفسير وقائع معينة زمانًا ومكانًا ،ولكن بواسطة فكـرة لا تخضـع إلـى التجربة والاختبار كتفسير المرض بروح شريرة تقمصت المريض.

فلسفة المنطق

تعريف المنطق: كلمة منطق في اللغة العربية مشـتقة مـن النطـق أي الكـلام، ولكـن المقصـود المعـاني لوقـوس))Logoc))مشـتقة مـن كلمـة (Logic)أو دلالات الألفاظ وفي اللغات الأوربية نجد كلمة في اللغة اليونانية وتعني الكلمـة والعقل والمعنى الاصطلاحي العلـم الـذي يبحـث فـي قواعـد العقـل أي قـوانين الفكر.

خصائص المنطق:الصورية: المقصود بالصورية أن المنطق يبحث في صور الفكر أو شكله بصرف النظر عن مادته أو مضمونه.

فلسفة المنطق، علم المنطق، فن المنطق:فلسـفة المنطـق هـي الأفكـار أو المفاهيم السابقة على البحث في قـوانين التفكيـر ويقـع فـي إطارهـا البحـث فـي طبيعة المنطق (تعريفه)وقيمته ووظيفته وهنالك فلسفات لمنطق بمقدار مـا هنالـك من فلسفات.أما علم المنطق فهو البحث في القوانين التي تضـبط حركـة التفكيـر وهي قوانين موضوعية بمعنى أنها ذات وجود سابق على معرفتها وغيـر متوقـف

على هذه المعرفة (حتمية)بمعنى أن كل تفكير إنساني لا يخرج عنها إذ الخروج عنها يهني الجنون والهذيان)غير أن هذا لا يعني أن كل علم المنطق صحيح، فكون النظرية العملية لا يعني أنها صحيحة فثم نظرية علمية صحية وأخرى خاطئة فكلاهما علمية بمعنى أنها بحث علمي ولكن قد تصدق أو لا تصدق في اكتشاف القانون الموضوعي.أما فن المنطق فهو أشكال أو أنماك الفكر التي يجب أن تجئ على مقتضى قوانين المنطق لكن تكون صحيحة.

قوانين التفكير:وقوانين **المنطق الأساسية** ثلاثة:

١-الذاتية.

٢-عدم التناقض.

٣-الثالث المرفوع.

موقف العلماء المسلمين من المنطق:

١- موقف الرفض المطلق: ومن مثله ابن الصلاح في كتابه (الفتاوى)وهو من متأخري الحنابلة ويقوم على الرفض المطلق للمنطق كفلسفة وعلم وفن.

٢- الموقف النقدي: ويقوم على التمييز بين فلسفة المنطق ،حيث يرفض الفلسفة الأرسطية للمنطق)من حيث استنادها على نظريات ميتافزيقية تخالف العقيدة الإسلامية ، وعلم المنطق حيث يأخذ المنطق كعلم أي كقوانين نوعية تضبط حركة الفكر، مع تقدير إمكانية رفضه لنظريات منطقية معينة، لأن كون النظرية المعينة علمية لا يعني أنها صحيحة وفن المنطق (حيث يأخذ بعض أشكال التفكير التي جاء بها أرسطو ويضيف أخرى)ومن ممثليه الغزالي وابن حزم وابن تيمية.

تطبيقات المنطق: للمنطق تطبيقات كثيرة منها مناهج البحث بما عي القواعد الوضعية التي تحدد طرق العلم بالمشاكل العلمية ونمط الفكر الذي

يصوغ حلول هذه المشاكل ،فهي تنتمي إلى المنطق للدلالة على Logy كفن. وعلم مناهج البحث هو قاعدة البحث في كل علم لذا تنتهي العلوم بكلمة ومنها الذكاء الاصطناعي وهو فرع من علوم الحاسوب. (Biolgy, Sociology)المنطق ككلمة الكمبيوتر يقوم على محاكاة التفكير الإنساني على الحاسوب ومن تطبيقاته الإنسان الآلي (الربوت).

فلسفة الأخلاق

تعريف الأخلاق:هي مجموعة القواعد التي تحدد للإنسان ما ينبغي أن يكون عليه سلوكًا تجاه الآخرين (من طبيعة ومجتمع)، يكتسبها الإنسان من انتماءه إلى مجتمع معين زمان ومكان ومن التعريف يمكن تحديد خصائص الأخلاق:

١-المعيارية: أي أنها تحدد للإنسان ما ينبغي أن يكون عليه لا ما هو كائن.

٢-إنها تنصب على السلوك.

٣-إنها ذات صقفة اجتماعية لا فردية أي أنها جاءت كحل لمشكلة الاتصال الحتمي بين الناس والمجتمع.

القضايا التي تناولتها فلسفة الأخلاق: تتناول فلسفة الأخلاق إحدى القيم الثلاث التي تتناولها نظرية القيم (الحق، الخير، الجمال)وهي قيمة الخير، وبالتالي فإنها تتناول ذات المشاكل التي تتناولها نظرية القيم ولكن على مستوى الخير فقط، وبناء على هذا فإن قضايا فلسفة الأخلاق هي مشكلة طبيعة القيمة الأخلاقية أو طبيعة الخير، والمقصود بطبيعة الشيء تعريفه، وهذه المشكلة يمكن تقسيمها إلى أربعة مشاكل جزئية:

١)الأخلاق بين الذاتية والموضوعية: الذاتية لغة اشتقاق من الذات أي النفس، واصطلاحًا ما يوجد داخل عقل الإنسان من أفكار وأحاسيس وعواطف،

والموضوعية لغة اشتقاق من الموضوع واصطلاحًا ما له وجود مستقل عن وعي الإنسان غير متوقف عليه، وسابق على معرفته كوجود الأجسام المادية. وذاتية الأخلاق يعني أنها من وضع العقل واختراعه، وهو ما قالت به الوجودية في الفلسفة الغربية المعاصرة. أما موضوعية الأخلاق يعني أن الأخلاق لها وجود مستقل عن العقل الذي يدركها أي أن مصدرها ليس عقل الإنسان بل مصدر (موضوع)خارجه، ويعتبر أفلاطون أحد رواد القول بموضوعية الأخلاق ،إذ يرى أن الأخلاق ليست تصورات ذهنية لا وجود لها إلا في ذهن الإنسان بل هي موجودة وجودًا حقيقيًا في عالم المثل الذي هو وجود مختلف عن الوجود المحسوس الذي ما هو إلا ظلال وأشباح له.

٢)الأخلاق بين النسبية والاطلاق: النسبي ما لا بفهم إلا منسوبًا إلى مكان معين وزمان معين، وبالتالي يخضع للتغير في المكان والتطور خلال الزمان ، ونقيضه المطلق أي المطلق عن الوجود في الزمان والمكان، وبالتالي لا يخضع إلى التغيير أو التطور. وهنالك من قال أن الأخلاق نسبية كالسوفسطائية في الفلسفة اليونانية ،وهنالك من أن الأخ لاق مطلقة كالمثالية الموضوعية ومن أعلامها أفلاطون وهيجل.

٣) الأخلاق بين المعيارية الوصفية: المعياري يتعلق بما ينبغي أن يكون، والوصفي ينصب على ما هو كائن. وهنالك من يقولون أن الأخلاق وصفية أي تصف السلوك الإنساني كما هو كائن ومثال لذلك ليفي برايل الذي يرى أن الأخلاق وقائع اجتماعية تقبل الوصف، وإن لكل شعب أخلاقه الخاصة التي عملت على تحديدها ظروف اجتماعية معينة، أما المدرسة المثالية فترى أن الأخلاق تتعلق بما ينبغي أن يكون.

٤) الأخلاق غاية أم وسيلة إلى غاية أخر ى: هنالك من يرى أن الأخلاق مجرد وسيلة إلى غاية أخرى، فمذهب المنفعة يرى أن الفعل يكون خيرًا إذا حقق منفعة ويكون شرًا إذا أدى إلى ضرر، كما أن هنالك من يرى أن الأخلاق غاية في ذاتها مثل كانط الذي يرى أن الإرادة الخيرة هي معيار خيرية الفعل والإرادة الخيرة هي إرادة العمل وفقًا لمبدأ الواجب لا انتظارًا لمنفعة.

فلسفة التاريخ

نشأة فلسفة التاريخ:يمكن اعتبار ابن خلدون أهم رواد فلسفة التاريخ التي قصد بها الربط بين الأحداث التاريخية وتعليلها، وأن أول من استخدم لفظ (فلسفة التاريخ)هو الفيلسوف الفرنسي فولتير، وقصد بالمصطلح دراسة التاريخ من جهة نظر الفيلسوف، أي دراسة التاريخ دراسة نقدية تستبعد منه الخرافات والأساطير.

تعريفها:ويمكن تعريف فلسفة التاريخ بأنها محاولة لتقديم تفسير فلسفي للتاريخ الإنساني ككل. وذلك من خلال تطبيق الفلسفة على التاريخ ، وهذا ما يتضح من وضوح مباحث الفلسفة الأساسية الثلاثة (الوجود – والمعرفة – والقيم)في فلسفة التاريخ، ففي مبحث المعرفة تتناول فلسفة التاريخ إمكانية معرفة التاريخ، مصدر المعرفة التاريخية، حدود المعرفة التاريخية. وفي مبحث قيم تبحث في دور العامل الأخلاقي في التطور التاريخي، إمكانية الحكم الأخلاقي على التاريخ.. الخ.

الحقيقة التاريخية وطبيعتها... الخ.

١)الكلية:تتسم فلسفة التاريخ بالكلية، أي أنها تبحث في التاريخ الإنساني ككل.

٢)التعليل: كما تتصف التعليل بالكلية، أي أنها تبحث في العوامل الأساسية التي تحكم حركة التطور التاريخي، وقد غلب فلسفة التاريخ الغربية رده إلى عامل واحد (التفسير الأحادي للتاريخ).

الفرق بين فلسفة التاريخ وعلم التاريخ: الفرق بين فلسفة التاريخ وعلم التاريخ يرجع الفرق بين الفلسفة التي تتصف بالكلية (وتفسير كلي للوجود)والتجريد (تتناول مفاهيم مجردة من الزمان والمكان)والعلم الذي يتصف بالجزئية (يبحث في جزء من أجزاء الوجود)والعينية (يبحث في وقائع معينة زمانًا ومكانًا، وبالتالي فلسفة التاريخ تبحث في التاريخ الإنساني ككل (الكلية)من خلال دراسة المفاهيم السابقة على البحث التاريخي(التجريد)، بينما علم التاريخ يبحث في وقائع تاريخية معينة زمانًا ومكانًا (الجزئية)وذلك من خلال دراسة هذه الوقائع التاريخية باستخدام المنهج الوصفي (العينية).ويمكن التعبير عن الفرق بين فلسفة التاريخ وعلم التاريخ بأن فلسفة التاريخ إجابة على السؤال لماذا الحدث التاريخي؟ بينما علم التاريخ إجابة على السؤال كيف الحدث التاريخي؟

التفسير الأسطوري للتاريخ :وفلسفة التاريخ تتناقض مع التفسير الأسطوري الذي هو تفسير كل التاريخ مثل فلسفة التاريخ لكن لا يقوم على التعليل كما في فلسفة التاريخ، بل على التسليم المطلق بصحة الأفكار التي يسند إليها دون التحقق من كونها صادقة أو كاذبة. فيتم مثًلا تفسير التاريخ بالرجوع إلى قوى غيبية كالأرواح أو الخبرة الشريرة كما في أسطورة الألياذة والأوديسا عند قدماء اليونانيين أو كما عند قدماء الشرقيين كالبابليين والأشوريين ولا مجال للجميع بين التفسير الأسطوري والتفسير الدينيلأن التفسير الأسطوري يلغي ما هو محسوس (شهادي)بما هو غيبي ، فالقول بأن التاريخ تحركه قوى غيبية يؤدي

إلى وجود إنكار وجود عامل (محسوس ة)تفسر حركته ، بينما التفسير الديني يجمع بين ما هو محسوس (شهادي)وما هو عيني (ميتافزيقي). كالقول بأن للتاريخ قوانين موضوعة (يمكن معرفتها)وأن هذه القوانين هي ظهور تكويني للإرادة الإلهية.

بعض نظريات فلسفة التاريخ:

نظرية العناية الإلهية: تفسير التاريخ بإرجاعه إلى إرادة الاله، وأشهر ممثل لها أوغسطين الذي رأى في كتابه (مدينة الله)أن الجنس البشري عرف الخطيئة والمعصية لذا استحق ما أصابه من كوارث وحروب (يعني هنا غزوة البرابرة والإمبراطورية الرومانية المقدسة)، والحل هو قيام مملكة الله على الأرض ،فهذه النظرية تلتقي مع الدين (الإسلامي)في القول بالدور الإلهي في التاريخ ولكن بينما تصور هذه النظرية الإلهية قوة غيبية تحطم إرادة الإنسان (حيث تقول بالجبر)وتلغي قوانين الطبيعة.فإن الإسلام يتصور الله على أنه ذو إرادة مطلقة تحدد إرادة الإنسان المحدودة ولكن لا تلغيها (فالتاريخ هنا محصلة فعل إلهي مطلق وإنساني حدو د)، ولا تحطم قوانين الطبيعة ولكنها هي ظهور تكويني لهذه الإرادة الإلهية، لذا عبر القرآن عن هذه القوانين بتعبير السنن الإلهية ،بعبارة أخرى فإن نظرية العناية الإلهية قائمة على الخلط بين التفسير الديني والتفسير الأسطوري وتصور اليونانيون القدماء لآلهتهم.

هيجل: يرى أن الفكر المطلق هو العامل الحاسم في التطور التاريخي.

ماركس: يرى أن الاقتصاد هو العامل الحاسم في التطور التاريخي.

وهنالك من يرى أن الإنسان هو العامل الحاسم(الفلسفة الإنسانية)غير أن بعضها يرى أن المقصود بالإنسان الجماعة. وبعضهم يرى أن المقصود بالإنسان الأفراد (الأبطال كما عند كارديل).

ابن خلدون: يقرر أن الإنسان هو العامل الحاسم في حركة التاريخ، ولكنه لم ينظر إلى الإنسان كوحدة نوعية من الفكر والمادة، بل ركز على الجانب المادي (الفيزيولجي)كما يتضح من تركيزه على العصبية (وحدة النسب أي رابطة الدم)، لذا قارن المجتمع بالكائن الحي (يبدأ كطفل – فرجل –فشيخ)لذا لم يفهم حركة التاريخ على أنها تطور (نمو خلال إضافة)، بل على أنه تحول (نمو بدون إضافة).

التصوف الإسلامي

أصل كلمة تصوف:اختلف الباحثون في اشتقاق كلمة صوفي: فقيل مشتق من الصفاء، وقيل مشتق من قولهم (أن الصوفية في الصف ا لأول أما الله)، قيل لأهل الصفة وهم فقراء المهاجرين والأنصار بنيت لهم صفة من مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم. وقيل مشتق من صوفة بن مرة أحد سدنة الكعبة في الجاهلية وقيل مشتق من (صوفيا)وتعني الحكمة في اللغة اليونانية، وقيل مشتق من لبس الصوف وهو الراجح.

المواقف المختلفة من الصوفية:

١-القبول المطلق: أي الاعتقاد بالصواب المطلق للتصوف

٢-الرفض المطلق: أي الاعتقاد بالخطأ المطلق للتصوف، ويمثله بعض المتكلمين والفقهاء الذين كفروا الصوفية.

٣-الموقف النقدي: أي القول بتضمن التصوف لأوجه صواب وأوجه خطأ وبالتالي وجوب أخذ الصواب ورفض الخطأ، ومن اعلامه:

يرى البعض ان تنازع الناس في طريقهم، فطائفة ذمت الصوفية والتصوف، وقالوا إنهم مبتدعون خارجون عن السنة (الرفض المطلق)، وطائفة غلت فيهم

(القبول المطلق). وكلا طرفي هذا الأمر ذميم، والصواب أنهم مجتهدون ففيهم السابق وفيهم المقتصد، ومن المنتسبين إليهم من هوظالم لنفسه.

مصادر التصوف:

١-رد التصوف إلى مصادر أجنبية:رد بعض المستشرقين التصوف إلى مصدر أو مصادر أجنبية كالمصدر الفارسي (دوزي)أو مسيحي (نيكلسون)أو الهندي (هورتن)أو اليوناني.

٢- رده إلى المصدر الإسلامي الخاص:ومن الباحثين من ينكر أي أثر للمصادر الأجنبية ورده إلى مصادر إسلامية كالقرآن والسنة.

٣-التأثير المتبادل للمصادر الأجنبية والإسلامية:كلا الموقفين هو إنكار السنة التأثير المتبادل ،فالموقف الأول إنكار لتأثير الصوفية في التراث الأجنبي، والموقف الثاني إنكار لتأثر الصوفية بهذا التراث، وبالتالي فإن التصوف تأثر بمصادر إسلامية وأجنبية، أما مدى هذا التأثير فيختلف طبقًا لنوعي التصوف: فالتصوف السني كان تأثره بالمصادر الأجنبية ثانوى، أما التصوف الحلولي (المسمى بالفلسفي)فتأثره بها كان رئيسى.

نشأة وتطور التصوف:

١- مرحلة الزهد(٢ ه):أول مراحل التصوف هي مرحلة الزهد في القرنين الثاني والثالث للهجرة حيث اعتزل البعض الصراع على السلطة بعد انتهاء الخلافة الراشدة وانصرف إلى العبادة.

٢- نشوء علم التصوف(٣ ه):ومنذ القرن الثالث نشأ علم التصوف كعلم متميز عن العلوم الإسلامية الأخرى.

٣- ظهور شيوخ الصوفية(٤ه): وفي القرنين الثالث والرابع الهجري ظهر بعض شيوخ الصوفية كالجنيد كما هو التصوف الحلولي عند الحلاج.

٤- ظهور التصوف السني (الأشعري)(٥ ه):جاء الإمام الغزالي في القرن الخامس وأرسى نوع من التصوف يستند إلى مفاهيم وعقائد أهل السنة طبقًا للمذهب الشعري ويخالف الحلاج.

٥- التصوف الحلولي (الفلسفي)(منذ ٦ ه):ومنذ القرن السادس ظهر بعض الصوفية الذين مزجوا بعقائد ومفاهيم أجنبية كوحدة الوجود في ما يسمى بالتصوف الحلولي منهم السهروري وابن عربي وابن سبعين.

٦- مرحلة الشروح والتلخيصات (منذ ٨ ه):توقف الاجتهاد في التصوف بصورة إجمالية واتجه أصحابه إلى الشروح والتلخيصات في كتب المتقدمين وصار التركيز على الناحية العملية من طقوس وشكليات.

٧- محاولات الإصلاح (العصر الحديث):وفي الفترة الحديثة والمعاصرة ظهر بعض المفكرين الذين دعوا إلى إصلاح التصوف وتخليصه من الشوائب التي علقت به في مراحله المتأخرة منهم محمد عبده وابن باديس.

اقسام التصوف:

١-التصوف السني (الأشعري): ويستند إلى المذهب الأشعري (السني)، وواهم اعلامه الامام الغزالى.

٢- التصوف الفلسفي (الحلولي): يستند إلى مفاهيم متعدده وينقسم إلى عدة مذاهب:

أ. مذهب الحلول: مضمونه إمكانية حلول روح الله تعالى في الإنسان، وقال به الحلاج في كتاب الطواسين.

ب. مذهب الاتحاد: مضمونه إمكانية اتخاذ الذات الإنسانية بالذات الإلهية، وقال به البسطامي.

ج. مذهب وحدة الوجود: ومضمونه أن هنالك وجود حقيقي واحد هو وجود الله تعالى ،أما وجود المخلوقات فهو وهمي مصدره خداع الحواس ،وقال به محي الدين عربي وابن سبعين.

التصوف والفن من منظور فلسفة الدين

"التصوف" و"الفن" كلاهما من مفردات عالم الوجدان بشكل أساسي، والبحث في العلاقة بينهما من المباحث التي تخوم العلم، ولما كان "الحكم على شيء فرعا عن تصوره" كما تعلمنا القاعدة الذهبية في علم أصول الفقه فإننا قد لا نبدو قادرين على إصدار "حكم"، إذ نحن بإزاء ما قد يستحيل "تصوره" ومن ثم تعريفه تعريفا جامعا مانعا، يعرف ذلك كل من خاض تجربة دراسة أي من الظاهرتين: "التصوف" و"الفن" طامحا إلى ضبط أي منهما بضوابط المنهج العلمي فكلاهما تجربة شخصية فردانية تقوم في المقام الأول على الذوق. غير أن استحالة "الحكم" لا تعني الإحجام عن السعي للاستكشاف والاقتراب أملا في أن تسفر المحاولة عن الاقتراب من الدور الذي يقوم به الفن في "النسق الصوفي" بالنظر إليه من منظور "فلسفة الدين" الذي يعد هو الآخر فرعا حديث الميلاد من فروع البحث الفلسفي. ويقدر ما تشكل الاعتبارات السالفة قيودا على حركة الباحث بقدر ما تفتح له آفاقا واسعة لارتياد أرض بكر وهو العلاقة بين ظاهرتين مركبتين أشد التركيب كلاهما له جذور راسخة في عالم الوجدان.

أول مشكلة تثار بالنسبة للتصوف مشكلة "الاسم" ومن أين يشتق وهي مشكلة قديمة قدم الظاهرة نفسها، ومشكلة تعريف التصوف التي لا يكاد يخلو مرجع متخصص من آثارها انعكاس لمشكلة "المسمى"، وفي "المعجم الوسيط": "الصوفي: العارف بالتصوف، وأشهر الآراء في تسميته أنه سمي بذلك لأنه يفضل لبس الصوف تقشفا"، وإذا تجاوزنا المعني اللغوي إلى إشكالية التعريف وجدنا

على سبيل المثال مؤرخ الفلسفة المعروف الدكتور عبد الرحمن بدوي يورد في كتابه: "تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني" خمسة وعشرين تعريفا للتصوف من أقوال الصوفية أنفسهم تحت عنوان "حد التصوف" ونكتفي هنا بإيراد ما يتصل بالتصوف كتجربة دينية كقول الجنيد: "أن تكون مع الله بلا علاقة". وإثبات المعية مع نفي العلاقة تعبير صارخ عن رفض مفاهيم: الوساطة والاختلاف والمسافة والشعائرية في الاتصال بالإله وتلك سمات وثيقة بالأديان السماوية .

وينقل بدوي أيضا قول الجنيد: "التصوف ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع"، وقول الشبلي:"الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق" ويعلق الدكتور عبد الرحمن بدوي على هذه التعريفات مقررا أنها تغلب التعبير البلاغي ولا تشير للجانب المعرفي، وهي حسب المستشرق لويس ماسينيون "لا شأن لها بتاريخ معاني اللفظ"

وقد أوردت هذه اللمحة من الجدل حول الاسم والمسمى لأهميتها لسياق البحث حيث تشير إلى سمة بنيوية نراها وثيقة الصلة بطبيعة التصوف كـ "تجربة دينية" في الاتصال بالإله تحيط بها غلالة من الغموض وتساق لها تعريفات عديدة وهي سمة في الأنساق العرفانية القائمة على الذوق والإشراق وانفكاك الجهة بين الأسباب والمقدمات كما يعرفها "عالم الشهادة" في الإسلام.

وفي سياق سعيه لتعريف التصوف يحدد بدوي "حقيقة التصوف" بوجود أساسين لجوهره هما:

أولا: التجربة الباطنة المباشرة للاتصال بين العبد والرب.

ثانيا: إمكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله.

والتجربة الصوفية تقتضي القول بملكة خاصة غير "العقل المنطقي" هي التي يتم بها الاتصال وفيها تتحد "الذات" بـ"الموضوع" وفيها أيضا تقوم اللمحات واللمع والإشراقات مقام التصورات والأحكام والقضايا في المنطق العقلي، والمعرفة فيها معاشة "وجدانيا" ويغمر صاحبها شعور عارم بقوى تضطرم فيه وتغمره كفيض من النور، ويصحب هذه الأحوال أحيانا ظواهر نفسية غير عادية مثل الشعور بوجود "هاتف" أو رؤى خارقة والإحساس بخبرات ومواجيد. وقد يستعان على استدعاء هذه الأحوال بوسائل صناعية مثل الموسيقى (السماع حسب التعبير الصوفي)أو الرقص أو تحريك البدن بطريقة منتظمة وبإيقاعات متفاوتة الشدة، ولذا كان للأحوال والمقامات –بالمعنى الاصطلاحي –دور أساسي جدا في كل تصوف.

أما الأساس الثاني فضروري جدا في مفهوم التصوف كتجربة دينية وإلا كان مجرد أخلاق دينية، ويقوم في توكيد المطلق أو الوجود الحق أو الموجود الواحد الأحد الذي يضم في حضنه كل الموجودات، وفي إمكان الاتصال به اتصالا متفاوتا في المراتب وصولا إلى مرتبة الاتحاد التام بحيث لا يكون إلا "هو"، ومن هنا كان التصوف سلما صاعدا نهايته الذات العلية وقمة معراجه وذروته "الاتحاد"، ويعد التعريف الذي أورده أحمد النقشبندي الخالدي للتصوف في كتابه "معجم الكلمات الصوفية" الأقرب إلى رسم صورة حقيقية للتصوف كتجربة دينية ظاهرها التواضع والافتقار وباطنها النزوع إلى التأله، فهو يعرف التصوف بأنه: "التخلق بالأخلاق الإلهية".

والطريق إلى استكناه البنية الحقيقية للتصوف لا تمر عبر تفسير ما ورد في تراث التصوف الإسلامي بغرض استجلاء المفهوم، ذلك أنه تجربة دينية سابقة على الإسلام نفسه. وأول ما يتبلور المفهوم الصوفي للاتصال بالخالق نجده في

اليونان قديما إذ كانت الديانات اليونانية جزءا من البناء السياسي، فلكل مدينة آلهتها وآلهة كل مدينة هم بناتها وحماته وتكريمهم واجب وطني، وبين "العابد" و"المعبود" عواطف ثلاث:

عرفان الجميل.

والمصلحة الخاصة.

وخوف العقاب.

وكان الإلحاد في حقهم خيانة للوطن. وفي هذا المناخ ظهرت تيارات دينية كان هدفها تجاوز حدود المدينة إلى العالم عبر دعوة الناس جميعا وتجاوز البناء السياسي للمدينة عبر دعوة الأرقاء الذين كانوا خارج هذا البناء بشقيه السياسي والديني، والسعي لبناء ما اعتبروه حياة روحية أسمى وأقوى، وهو ما أفرز في النهاية تصور أن بالإمكان إيجاد علاقة بالآلهة غير علاقة العبد بالسيد .

وفي هذه البداية تتبلور السمات كافة التي اتسم بها التصوف في مدارسه كافة الدينية والإلحادية، فهو في حقيقته تمرد على "الواسطة" بين العابد والمعبود تسعى لتحطيم قيود المكان والزمان والاختلاف وصولا إلا الاتحاد التام بينهما.

وهذه الديانات اليونانية "المتمردة" على سلطان "الدين الوطني" واقتصاره على حدود المدينة سميت "ديانات الأسرار" وكان أشهرها "إلوسيس" و"الأورفية". أما إلوسيس فقامت على أسطورة غامضة وتعاليم ظلت سرا لألف عام، وكان المريدون يمثلون في احتفالها السنوي الديني قصة ميثولوجية لكي يبعثوا في نفوسهم العواطف التي انفعل بها الإله أو الآلهة ويتلون عبارات مبهمة ويرقصون على موسيقى صاخبة ليحققوا حالة الجذب والاتحاد بالآلهة. أما الأورفية فتأتي أهميتها الأساسية في البحث من أنها تمثل "نموذجا" للاستمرار

التاريخي بين ديانات المصريين والتصوف اليوناني، فقد كان من بين صلواتهم تلاوة نصوص من "كتاب الموتى الفرعوني".

وقد كان للموسيقى والرقص مبكرا جدا دور في الطقوس الدينية كعامل مساعد للوصول للنشوة الدينية، فعندما نرنو بأبصارنا بعيداً عبر الماضي قبل الميلاد بألف عام حيث كانت تسود وقتئذٍ عقائد وثنية متعددة ومتزامنة في وادي النيل وبلاد الرافدين، يبدو من نقوش قدماء المصريين، ونقوش الآشوريين على جدران معابدهم، أن نوعاً من الرقص كان يمارس ضمن الشعائر الدينية المعهودة وقتها يشبه إلى حدٍ بعيد الرقص الشرقي في عصرنا هذا. وربما مر على كثير ممن أطلع على تاريخ تلك الحقب، وصف مؤرخي الإغريق للرقص في منطقة وادي النيل، بأنه حركات اهتزازية تشبه حركات راقصات اليوم. فضلاً عن ممارسة نوعٍ من الرقص في المناسبات والأعياد والشعائر الخاصة كطقس من طقوس العبادة والتقرب(١٠).

حول مفهوم الفن:

وإذا كان "الفن" والتصوف قد ارتبطا عمليا من قرون فإن إخضاع هذه العلاقة الارتباطية لمحاولات التفسير يعد حديثا نسبيا، وتعتري تعريف الفن المشكلة نفسها التي تعتري تعريف التصوف فكلاهما قد استعصيا على التعريف بمعناه التقليدي "الجامع المانع". ولنبدأ بالمعني المعجمي، ففي "المعجم الوسيط": نجد عدة تعريفات للفن فهو: "التطبيق العملي للنظريات العلمية بالوسائل التي تحققها، ويكتسب بالمران والدراسة"، و"جملة الوسائل التي يستخدمها الإنسان لإثارة المشاعر والعواطف وبخاصة عاطفة الجمال، كالتصوير والموسيقى والشعر"، و"ومهارة يحكمها الذوق والمواهب".

وقد تتسع دائرة الفن لتشمل كل ما ليس علما، أي كل ما استبعده العلم من دائرته، فإذا عرفنا أن باحثا أمريكيا معاصرا أحصى حوالي مائة فن من الفنون البصرية والسمعية أمكننا أن ندرك إلى أي حد اتسعت دائرة المفهوم حتى العصر الحديث. والكلمة في أصليها اليوناني واللاتيني لم تكن تعني سوى: "النشاط الصناعي النافع بصفة عامة"، غير أن أرسطو ميز بين "الفن" و"المعارف العملية".

وإذا حاولنا تتبع رحلة العقل الفلسفي اليوناني مع الموسيقى بوصفها أحد أكثر الفنون ارتباطا بالتصوف كتجربة دينية وجدنا أن فيثاغورث منشئ "العلم الموسيقي" عند اليونان كان هو نفسه مؤلف فرقة دينية/ فلسفية ذات تعاليم سرية وكان تلاميذه أشد غلوا منه في التصوف. وهناك أدلة قوية تبعث على الاعتقاد بأنه سافر إلى مصر وعاد منها إلى اليونان ناقلا إليها بعض النظريات البسيطة في علم الصوت ومنها أن الموسيقى البشرية الفانية إن هي إلا أنموذج أرضي للانسجام العلوي بين الأفلاك، أما الفيثاغوريون المتأخرون فاعتقدوا أن السماوات تنبعث منها موسيقى بالفعل. ولم ينفرد الفيثاغوريون بمقولة الأصل السماوي للموسيقى، فقد روى أرسطو في الساعات الأخيرة من حياته حلما سجله أفلاطون في محاورة فيدون رأى فيه أرسطو أن الوحي أتاه ليأمره بتأليف الموسيقى ويعني هذا الحلم ضمنا أن للموسيقى قدرة تفوق العلم على تقريبنا من الحقيقة النهائية، وقد نقل عنه قوله: "بعض الناس يغيبون في حالة تشنج ديني فإذا استخدم هؤلاء من الألحان المقدسة ما يثير في النفوس حالة من الوجد الصوفي فإنهم يبرأون". وفي الأدب اليوناني إشارات إلى حالات كان الكهنة يجمعون فيها النساء ذوات العقول المضطربة في المعبد للعلاج بالموسيقى حيث يرقصن على موسيقى صاخبة حتى يسقطن في غيبوبة وعندما يفقن يكن قد شفين شفاء نهائيا أو مؤقتا. وحسب هيرودوت فإن المصريين كانوا يعتقدون أن لألحانهم

الدينية أصلا مقدسا ولذا كانوا شديدي الحرص على حمايتها من أي تغيير أو مؤثر أجنبي، كما أنه امتدح قدرتهم على خلق ألحان يمكنها قهر الانفعالات الغريزية في الإنسان وتنقية الروح.

وفي العصور الوسطى المسيحية بقيت الكلمة تشير إلى الحرفة أو الصناعة وأصبحت تنطبق على طيف واسع من النشاطات الإنسانية ضمنها: النحو والمنطق والسحر والتنجيم....وفي معجم لالاند الفلسفي نجد أن البعد الجمالي يصبح أكثر وضوحا حيث الفن "كل إنتاج للجمال يتحقق في أعمال يقوم بها موجود واع أو متصف بالشعور" وقد سار الكثير من الكتاب المحدثين على هذا النهج مؤكدين البعد الجمالي في الفن على حساب أي اعتبارات عملية، وعليه أيضا سارت "دائرة المعارف البريطانية" و"معجم أوكسفورد" وغيرهما. ويرى أصحاب هذه النزعة أنه لا يمكن أن يتولد الفن إلا حينما تدع هموم الحياة ومطالب المعيشة متسعا من الوقت لظهور "الحلم"، وهذا البعد الوجداني للفن أحد أهم ملامح التشابه البنيوي مع التصوف إذ هو (الفن)تجربة "شبه دينية" شخصية وجدانية تتم خارج نطاق الحواس فلا تقيدها قيود الواقع ولا المنطق .

بل إن الدكتور زكريا إبراهيم يعتبر الفن "قوة روحية" خلاقة توجد من العدم مخلوقات لا مادية كالموسيقى والشعر وموجودات مرئية كالنقوش والرسوم، أما تلك المخلوقات التي يبدعونها فهي كائنات عجيبة يجمع بينها كلمة "الفن" .

وإذا كان الدكتور عبد الرحمن بدوي قد أشار – كما أسلفنا – إلى ملكة خاصة عند المتصوف تمكنه من ممارسة التجربة الصوفية في السعي للاتحاد بالإله، فإن بعض مدارس علم النفس الحديث ترى ذلك في الفنان، فحسب كارل يونج فإن الفنان ليس مخلوقا عاديا يبدع أعماله عن قصد وتفكير وروية

بل هو مجرد أداة في يد "قوة عليا" لا شعورية، ويتسم مفهوم يونج على مستوى البنية بروح قدرية تعد هي الأخرى ملمحا من ملامح التشابه بين الفن والتصوف، فالعمل الفني يصنع الفنان وليس العكس ومن العبث مطالبة الفنان بتفسير عمله وهو أقرب إلى الحلم لا بد أن يظل غامضا ملتبسا.

وعلى يد هنري برجسون وصل مفهوم الفن إلى قمة الصوفية فالفن في فلسفته "عين ميتافيزيقية" والفنان قادر عبر الإدراك المباشر على النفاذ إلى "باطن الحياة" وعين الفنان تملك مقدرة صوفية هائلة على الاتحاد مع موضوعها، وفي النهاية فإن الفن عند برجسون حدس يستولي على الذات العارفة فيجعلها تتطابق مع موضوع معرفتها على نحو شبه صوفي. وفي فلسفة شوبنهور يصل الأمر إلى نوع من المطابقة بين المتصوف والفنان، فالفنان هو الذات العارفة الخالصة المتحررة من الإرادة وأسر الجسد وعبودية الأهواء، فهو لا يعود يعيش إلا بوصفه مرآة لموضوعه، بعد أن فقد ذاته واستحال ذاتا عارفة خالصة عارية من الإرادة. وفي نهاية معمار فكرته اعتبر شوبنهور أن الفن "أداة للمعرفة والعرفان"، وتحتل الموسيقى مكانا خاصا في مفهوم شوبنهور للفن حد أنه يعتبر أن "السيمفونية السديدة قد تكون نسخة ميتافيزيقة كاملة للوجود".

الطبيعة التأويلية للفن والتصوف:

وقد يكون البعد التأويلي في الفن والتصوف هو الرابطة أعمق بينهما، فمع تحول الفن بشكل واضح خلال العصور الحديثة إلى الغموض والذاتية والانفلات المتسارع من الأطر كافة: دينية واجتماعية وحضارية ليصبح تعبيرا فردانيا عن مكنون مبدعه تأتي أهمية استحضار مفهوم "الغنوصية" كنموذج تفسيري لهذه العلاقة .

و"الغنوصية" من الكلمة اليونانية "غنوصيص" ومعناها "علم" أو "معرفة" أو "حكمة" أو "عرفان"، وفي التراث العربي الإسلامي تستخدم كلمة "عرفان" عند المتصوفين لتدل على نوع من أسمى من المعرفة يلقى في القلب في صورة "كشف " أو "إلهام"، والعرفان "هو العلم بأسرار الحقائق الدينية والخصائص الإلهية"، وهو من وجهة نظر صاحب العرفان أرقى من العلم الذي يحصله عامة المؤمنين البسطاء أو لأهل الظاهر من العلم الديني الذين يعتمدون النظر العقلي، والعرفاني هو من لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية بل يغوص في باطنها لمعرفة أسرارها. وهي معرفة تقوم على تعميق الحياة الروحية وإحلال "الإرادة" محل "العقل"، فالمعرفة هنا لا تعني اكتساب معارف بل بذل مجهود متواصل بقصد التطهر والوصول للصيغة الغنوصية اللازمة للاندماج في العالم الإلهي الذي جاء منه الإنسان. وترى الغنوصية أن ثمة جوهرا واحدا يجمع كل الديانات، ولذا لا تقدم نفسها كديانة جديدة بل كباطن للشريعة القائمة، ومهمتها الكشف عن المغزى العميق للعقيدة التي ينتمي إليها الغنوصي بواسطة معرفة باطنية وكاملة لأمور الدين .

ومن ثم فهي شيعة دينية مبدؤها أن العرفان الحق ليس المعرفة بواسطة المعاني المجردة والاستدلال إنما هو العرفان الحدسي الحاصل من اتحاد العارف بالمعروف وغايتها الوصول إلى عرفان الله. وكانت الغنوصية تعدو على الأديان والمذاهب بالتأويل والتحوير مدعية تحويلها عبر التأويل والتحوير إلى معان أعمق، ومن المصادر المهمة لفكرة التأويل في تاريخ التصوف على نحو خاص الرافد التأويلي لفلاسفة الإسكندرية اليهود الذين كانوا يشرحون التوراة شرحا رمزيا على غرار شرح الفيثاغوريين لقصص الميثولوجيا وعبادات الأسرار.

وأيا كان القول الفصل في من أثر ومن تأثر بين اليونان واليهود فإن التأويلية وازدواج المعنى وبخاصة بالنسبة لمعنى نصوص التوراة قد استقر على نحو راسخ في التراث اليهودي بحيث صار هناك تفسيران متمايزان كل التمايز أحدهما ظاهري والآخر باطني، وهي سمة انتقلت من اليهودية إلى الفكر الصوفي الإسلامي منذ زمن بعيد، فلا يكاد مفهوم الحلول والاتحاد عند بعض الصوفية الحلوليين في التاريخ الإسلامي يختلف ع المفوه المقابل في التصوف اليهودي "القبالاه"، فمفهوم "التوحد بالإله والالتصاق به" يعني: "الحب العميق للإله الذي يؤدي إلى التوحد معه.... والالتصاق بالإله لا يعني الخضوع له أو الفناء فيه بل التوحد به وهو توحد يؤدي إلى معرفة الإنسان سر الإله وطبيعته وكنهه".

وحديثا يكتسب السؤال عن المفهوم حدّة بالغة فيما يخص النتاج الفني الراهن. فهذه المرتبة تدعو إلى أن يكون في العمل الفني شيء قابل للفهم موضوعيا، وإذا لم نرد أن نجعل من الفهم مسألة داخلية للجهة الفاعلة فنحن نحكم عليها بالنسبية. ولكن إذا كان علي العمل الفني أن يعبّر عن المغلق علي الفهم، فهو يشتت في داخله ما هو مفهوم، حينها تتعرض للانكسار كامل تراتبية الفهم التقليدية ومن ثم يأخذ مكانها التأمل المكرس لطبيعة الفن الغامضة .

العلاقة من منظور فلسفة الدين:

وعند تناول العلاقة بين التصوف والفن كظاهرتين يغلب عليهما الطابع الوجداني ينبغي الانتباه إلى ما يكتنف مفهوم "الدين" في أدبياتها التي تتنازعها تعريفات متباينة للدين تأثرت في نشأتها بالمذاهب الفلسفية الغربية، ذلك أن الراجح عند باحثيها أنها "ليست جزءا من التعاليم الدينية ولا ينبغي أن تعالج من وجهة نظر دينية"، وهناك العديد من المفاهيم المتباينة للدين منها ما هو ظاهراتي يحاول عرض ما هو مشترك بين كل الأشكال المعروفة للأديان مثل تعريف

قاموس أوكسفورد: "الدين اعتراف بشري بوجود سلطة فوق بشرية مسيطرة هي الإله أو الآلهة المؤهلون لأن يطاعوا ويعبدوا"، وهناك تعريفات سيكولوجية مثل تعريف وليام جيمس: "الدين هو الأحاسيس والأعمال وتجارب البشر في العزلة حينما يعلمون أنهم مرتبطون بالشيء الذي يعتبرونه إلها"، وثالث اجتماعي كتعريف تالكوت بارسونز: "الدين هم مجموعة الاعتقادات والممارسات والمؤسسات الاجتماعية التي طورها البشر في مجتمعات مختلفة".

وتأتي أهمية التعريف الدقيق في سياق هذه الدراسة مما أشار إليه الدكتور يوسف كرم من أن البذرة التاريخية للأديان السرية بطبيعتها الغنوصية (الصوفية)نشأت في اليونان طموحا إلى مفهوم للدين مغاير لما هو سائد وبحثا عن علاقة بين العابد والمعبود لا تقوم على علاقة السيد بالعبد.

وللأديان بشكل عام خصائص عامة هي:

أولا: التسليم الأولي أو "الاعتقاد" الذي لا يشترط البرهان.

ثانيا: وجود مجموعة من المبادئ العليا التي لا يمكن الاستغناء عنها، ومع ذلك فهي غير قابلة للبرهنة.

ثالثا: الإيمان بموجود لا يمكن إدراكه بالحواس سواء كان هذا الإدراك مباشرا أو غير مباشر.

رابعا: الخضوع أو التعبد لقانون أو (و)إرادة ذلك الموجود.

وفي الأديان التوحيدية فإن العلاقة بين الإله والإنسان تقوم على الاتصال والانفصال بينهما حيث لا يحل الإله في الإنسان ولا في الطبيعة بينما النظم الدينية الحلولية تعبر عن رغبة غي التحاد وصولا للامتزاج ما يعني نفي الثنائية والمسافة. ويمثل مفهوم "المجاز" الحل الوسط المركب بين "الحرفية" و"الباطنية"، وهو وسيلتنا لإدراك الإله إذ يربط بين صفات الإله التي تتجاوز

حدود الإدراك الإنساني: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير" (الأنعام: ١٠٣)، وبين بعض الشواهد المادية التي تدركها الأبصار والأسماع، فالمجاز بهذا المعنى رابط بين الإنساني المحدود والإلهي اللامحدود. ورغم محاولة الإنسان إدراك الإله من خلال المجاز فإنه – في الإطار التوحيدي – يعرف أنه لن يدركه في كل جوانبه فهو "ليس كمثله شيء" (الشورى: ١١).

ومهما بلغ المجاز من العمق والتركيب والجمال فإن المسافة تظل واسعة إذ لا يستطيع المؤمن أن يشبه الله بشيء وهو لا يتواصل مع البشر من خلال التجسد أو الكمون أو الحلول أو اختزال المسافات، وهو رغم ذلك يرسل للإنسان رسالة مكتوبة. ولأن الرسالة صادرة عن الله فإن مضمونها أكثر تركيبا من قدرة الإنسان على الإحاطة. ولأن الإله يريد التواصل مع الإنسان فقد أرسل رسالته بلغة بشرية مفهومة "لسان عربي مبين" (النحل: ١٠٣). غير أنه سبحانه وتعالى يقول: "قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا" (الكهف: ١٠٩)والآية تؤكد عجز "المادي" عن احتواء "الإلهي"، وقد استخدمت التعبير المجازي كحل لمعضلة التواصل.

والمجاز في الآيات القرآنية التي تتحدث عن الله تعبر عن هذه العلاقة المركبة: الاتصال/ الانفصال، التواصل/ التجاوز: "الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء" (النور: ٣٥). والبنية العامة للمجاز هنا هي تقريب الله من العبد من خلال استخدام عناصر من عالم الإنسان المحسوس يتم الربط بينها وبين الله (الله مثل النور)وتتم عملية الفصل وتأكيد التجاوز وغياب الحلول والكمون على نطاق مركب جدا. ويظهر ذلك في

تكثيف المجاز حتى لا نرى مركزا واضحا ولا علاقة محددة بين الله والنور، إلى أن نصل إلى الصورة المجازية "نور على نور" وهي صورة بلا مركز خالية من الحلول والكمون والتجسد وتعبر عن المركز المتجاوز. وحين نفقد الإحساس بالمركز فإننا ندرك الإله من خلال تشبيهه بعناصر أرضية على سبيل التقريب للأذهان، إذ يظل إحساسنا به عميقا، فهو "ليس كمثله شئ".

من ناحية أخرى فإن لفكرة "ختام النبوة" دورا مركزيا في مفهوم من حيث كونه ممارسة عملية، ولمحمد إقبال في ذلك رؤية تعبر عن بصيرة ثاقبة، فهو يرى في "ختام النبوة" ميلادا للاستدلال العقلي كقانون للعالم الحديث الذي افتتحته نبوة محمد (ص)ولهذا أبطل إقبال كل قول بامتداد الوحي عبر نظريات الاتصال المشائية الإسلامية والدوائر الصوفية التابعة لها وهو لا ينفي بقوله هذا "الرياضات الصوفية" بل يقطع الصلة بينها وبين المقولات الإشراقية

وهكذا فإن الفن قد تبادل مع التصوف التأثير والتأثر ليس فقط على مستوى العلاقة التاريخية والاشتراك في البعد الوجداني الواضح فيهما، بل تجاوزت العلاقة ذلك لتصل إلى تشابه بنيوي ملفت من حيث السمات العامة والطموح إلى الإعادة تعريف الأشياء عبر قدرة يتصور المتصوف (والفنان)أنه يملكها وأنه قادر باستخدامها على الإحاطة (أو الخلق من عدم)بناء على "الإرادة".

المبحث الخامس عشر: الفلسفة من منظور المنهج الإسلامي

أولاً: نماذج من الأخطاء والأخطار الفلسفية :

إن ولوج الفلسفة في المجتمعات، وشغف البعض بها، جعلهم يقعون في حبائلها، فجثمت أفكارها عليهم، الأمر الذي جعلهم منقادين لها، لا يرون إلا بعينها، ولا يسمعون إلا بأذنها، وجعلوها وسيلتهم للوصول إلى غاياتهم، ثم حاول البعض منهم أسلمت تلك المبادئ، فبدأت التأويلات والتفسيرات تطرق هذا الباب بسمومها القاتلة. وأصبحت تلك الأفكار تدرس في وسائط التربية، ووضعت لها المناهج التي احتوت على العديد من الأخطاء الفادحة التي لا تتفق مع العقيدة الإسلامية، لعدم توافق وتواءم الهدى مع الضلال، والحق مع الباطل.

ومبادئ الضلال لها تأثيرها الفاسد على الفكر البشري، كونها تتنافر مع العقيدة الإسلامية الصافية؛ ولذلك لم تنسجم معها، وحصلت أخطاء جسام عند من حاول إدخال الفلسفة على الإسلام، وهذه نماذج توضح ذلك :

يرى ابن مسكويه: أن الإنسان نفسه لا يزال يترقى ويزداد ذكاء، وصحة في التفكير وجودة في الحكم حتى يبلغ الأفق الأعلى الذي يتعرض به لإحدى منزلتين، إما أن يديم النظر في الموجودات ليتناول حقائقها فتلوح له الأمور الإلهية. وإما أن تأتيه تلك الأمور من الله تعالى من غير سعي منه، وصاحب المنزلة الأولى هو(الفيلسوف)وصاحب المنزلة الثانية هو النبي الذي يتلقى فيضاً من الله تعالى، فإذا التقى من وصل من أسفل بالتفلسف ومن تلقى من أعلى بالفيض اتفق رأيهما وصدق أحدهما الآخر بالضرورة لاتفاقهما في تلك الحقائق.

ويتبين من ذلك فداحة الخطأ الذي جعل ابن مسكويه يعبر عن تصوراته بأسلوب اليونان، فيجعل من مداومة التفكير وملازمته والنظر في الموجودات ما قد يصل بالإنسان إلى درجة (النبي)؛ لأنه قد لاحت له الأمور الإلهية، بل في

المنزلة الأولى، وهذا يعني لو قال شخص: أنا طبقت ما قاله ابن مسكويه ولاحت لي الأمور الإلهية وأرى أن تعملوا كذا وكذا وتمتنعوا من كذا وكذا، وأنتم على خطأ في كذا وكذا وعلى صواب في كذا، وفهمت من الرسالة التي جاء بها محمد ﷺ كذا، وأنتم في هذا على خطأ ـ والعياذ بالله ـ فإنه ينبغي أن يصدق حسب ما قاله ابن مسكويه.

ونجد أن الذي حدا بابن مسكوية إلى هذا الخطأ أخذه بفلسفة اليونان الضالة التي تترك للعقل خياله وعنانه دون قيود شرعية. قال تعالى: ﴿ ومن أضلّ ممّن اتّبع هواه بغير هدىً من اللّه ﴾.

إن تكافؤ النبي والفيلسوف من حيث المعرفة والمرتبة لا يوافق عليه أهل أي دين فضلاً عن أنه يمهد السبيل منطقياً إلى القول باكتساب النبوة، وفتح بابها لجميع الناس، وهذا يتناقض أساساً مع المبدأ القائل بأن النبوة اختصاص واصطفاء إلهي لأنفس مخصوصة للقيام بمهمة الهداية والإرشاد وتبليغ الأوامر، وليست راجعة إلى شخصية النبي أو الدرجة العلمية التي يحصل عليها.

ومن صور إلصاق الفلسفة بالإسلام استخدام هذا المصطلح دون مضمونه وما يرمز إليه من معانٍ ودلالات، تحت اسم: فلسفة التربية، والفلسفة الإسلامية للتربية، والأصول الإسلامية لفلسفة التربية، وقد تستخدم بمعنى وجهة النظر الإسلامية، ولكن الحقيقة إنّه لا حاجة لهذا المصطلح البتة؛ لأنه يحمل في طياته معانٍ ودلالات سبق إيضاحها في معنى الفلسفة.

ونتيجة لاستخدام هذا المصطلح وقع البعض في أخطاء أحسب أنها غير مقصودة، وإنما هي نتيجة التقليد، ومن ذلك النّصان التاليان :

١-إن الفلسفة إما إلهية أرسلها الله تعالى إلى عباده أو وضعية .

٢-إننا في خضم الأخذ والاقتباس من فلسفات اجتماعية متعددة، منها ما هي فلسفات سماوية ومنها الوضعية.

وفي هذين النصين إشارة إلى أن هناك فلسفة إلهية، ولو كانت الفلسفة إلهية لما وجد فيها تعارض وتناقض، ولكنها من صنع البشر ابتدعوها فاختلفوا فيها. قال تعالى: ﴿أفلا يتدبّرون القرآن ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾. فالقول بأن الفلسفة إلهية باطل غير صحيح، ويخشى أن يؤدي هذا إلى تفسير الوحي المنزل على أنه فلسفة، وهذا ما لا يرضى به مسلم.

كما أن هناك من يقحم مصطلح الفلسفة في عناوين المصنفات والرسائل العلمية دون استخدام المضمون ودلالات هذا المصطلح مثل كتاب: فلسفة التربية الإسلامية في القرآن الكريم.

وفلسفة التربية الإسلامية في الحديث الشريف ، والقارئ للكتابين يجد أن محتوياتهما بعيدة عن الفلسفة. ويمكن أن تدرج تحت اسم: التربية الإسلامية في القرآن الكريم، والتربية الإسلامية في الحديث الشريف.

لأنه يفهم من العنوانين السابقين أن هناك فلسفة في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف، وحيث إن الفلسفة لا تصدر إلا من فليسوف، فقد يؤدي هذا إلى القول بما قاله ابن مسكويه.

وهذا ما يتطلع إليه أعداء الإسلام، وحاشا للمصطفى أن يكون كذلك، إنه لا ينطق عن الهوى. قال تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحيٌ يوحى﴾. وقال تعالى: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتابٍ ولا تخطّه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون﴾. وقال تعالى: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الأيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنّك لتهدي إلى صراطٍ مستقيمٍ﴾. وهذا دليل على أميته وعدم معرفته للقراءة والكتابة وقد

أتى بتشريع تحدى به البشرية، ولو كان فلسفة لأتى بمثله ممن أتى من بعده، وأنّى لهم ذلك.

والمؤلفان ـ وفقهما الله تعالى ـ لا يقصدان ذلك، بل المراد خدمة السنة المطهرة بهذين المصنفين العلميين، ولكن العنوان تقليد لما هو سائد من إدخال مصطلح الفلسفة في المجال العلمي؛ ولذلك تأثيره السيئ.

وقد ذكر أحد المهتمين بمجال التربية الإسلامية، وأشرفوا على عدد من الرسائل العلمية: أنه ممن اقتحموا مجال التربية الإسلامية بلا أساس ديني، حيث يقول: ((أعتقد أنني وقعت في كثير من أخطاء من سلكوا نفس طريقي سواء فيما كتبت في هذا المجال (التربية الإسلامية)وهو كثير، وفيما أشرفت عليه من رسائل علمية، ولكني أعتقد أنني كنت أحاول دائماً أن أتعلم من خلال ما أسمع وما أناقش وما أقرأ))ويقول أيضاً ((وقد كنت واحداً ممن اقتحموا مجال التربية الإسلامية بلا أساس دين)).

وقد يكون ذلك سبباً في وقوع بعض الرسائل العلمية في مثل هذه الأخطاء، كما يدلل هذا على أن البعض يحاول أن يخدم مجال التربية الإسلامية فيقع في خطأ غير مقصود، وبالتالي يسهم في تحقيق رغبات الأعداء وتطلعاتهم الحاقدة على الإسلام.

وقد كتب الدكتور ماجد عرسان الكيلاني مؤلفاً باسم(فلسفة التربية الإسلامية). ومعظم الكتاب يتحدث عن علاقة الإنسان بالخالق وبالكون والحياة، وما بعد الحياة، وعلاقة الإنسان بالإنسان، والمطلع على الكتاب يجد أن كل ما جاء في الكتاب لا يمكن أن يخضع للفلسفة البتة، وليس له علاقة بها، غير أن الدارج هو إضفاء مصطلح الفلسفة على المصنفات التربوية وغيرها.

وقد انتقد أحد الغربيين وهو (دي جي. أوكونور)مصطلح الفلسفة، حيث يقول: والحقيقة أننا ننظر نظرة نقدية لاستعمالات عبارات مثل: (فلسفة التربية)أو (الأساس الفلسفي للتربية)أو(المسلمات الفلسفية للنظرية التربوية)وغيرها من العبارات المتشابهة، فإنه يتضح لنا أن مثل هذه العبارات ليست أكثر من عناوين غامضة ورنانة، لكلام كثير ومتنوع، ومن الممكن عدم استخدام مثل هذه العبارات دون ضرر إذا أردنا الصراحة والوضوح في الحديث.

إضافة إلى أن الفلسفة عندما تعالج طبيعة الإنسان وعلاقته بالكون تبدأ بمقدمات نظرية، ثم تبني أراءها على الاستنتاجات المشتقة من المقدمات، أما القرآن الكريم فلا يبحث في موضوعاته على هذه الشاكلة، وإنما ينبه الإنسان إلى التفكير في الأشياء المحيطة به، إضافة إلى أن الفلسفة تلجأ في منهجها إلى الشك للوصول إلى اليقين.

أما الدين فإنه يقوم على الإيمان، ويجعل الإيمان واليقين منطلقاً لمعرفة الحقائق؛ لأنها مرتبطة بأضخم حقيقة فيه وهي حقيقة التوحيد.

ثانياً: إلصاق الفلسفة بالإسلام:

في العصور الوسطى المسيحية أخذت الفلسفة طابعاً دينياً ممزوجاً بالفكر اليوناني، وقد سلك بعض المسلمين من أمثال ابن سينا والفارابي وابن رشد نفس المسلك تقريباً، فكانت فلسفاتهم، محاولة للتوفيق بين الإسلام والفلسفة اليونانية .

ثم سلك مسلك أولئك عدد من المسلمين عبر السنين التي تلت تلك الفترة برغبة إلصاق الفلسفة بالإسلام، وأنها من الإسلام، وفي الإسلام استنارت وظهرت بالشكل اللائق، وهذا الزعم الذي ينادون به في الملأ نابع من ((مرض نفوسهم وضعف في عقولهم، يودون أن يثبتوا أن في الإسلام كل ما يرونه قد درج في أسواق العالم المتحضر مادياً))()ظانين أن ذلك خدمة جليلة يؤدونها للإسلام،

فكأن الإسلام في أعينهم ولد يتيماً ساقطاً لا يعش إلا إذا جعل تحت رعاية رجل ذي جاه ونفوذ، أو هم يخافون أن لا تكون لهم عزة ما لم ينالوا شيئاً من الشرق(). أو الغرب.

وهذه بعض النماذج من الأقوال التي تحاول بكل الوسائل أن توجد فلسفة إسلامية.

المثال الأول:

تشير بعض النصوص إلى إقحام الفلسفة في الإسلام وإلصاقها به، كما يتضح من النصوص التالية :

ففي عصر الرسول (ص) كان الإيمان هو محور الحياة في المجتمع الإسلامي، وكان أيضاً محور الفلسفة التي تقوم عليها الحياة في ذلك المجتمع.

والفكر التربوي الموجود في هذين المصدرين: الكتاب والسنة، من مصادر التربية الإسلامية، ليس فكراً تربوياً خالصاً بالمفهوم الحديث، وإنما فكر تربوي ممتزج بفكر سياسي واقتصادي واجتماعي وتاريخي وحضاري، يشكل كله الإطار العام للأيدلوجيات الإسلامية، ومن هنا يستمد هذا الفكر التربوي الذي نراه في الكتاب والسنة قيمته العلمية.

والحقيقة أن ((أصول المنطق والفلسفة تكمن في التراث اليوناني، وأنها قادت دارسيها من اليونان للضلال ولم ترشدهم إلى الحقيقة حتى دخلت عليهم المسيحية، وحين مزجوا الديانة المسيحية بالفلسفة انقلبت المسيحية إلى خليط من الحق والباطل والخطأ والصواب، فضلوا مرة ثانية، والفلسفة لا تروج إلا في دولة انحرفت عن الإيمان وضلت عن المعرفة الصحيحة، وبين الجماعات الجاهلية كالباطنية والقرامطة وجهلاء المتصوفة والمناطقة)).

ومن الأخطاء الناجمة عن تلك النصوص جعل ما هو موجود في الكتاب والسنة (فكراً)ولو كان الكتاب والسنة من الفكر لما كتب لهما الاستمرار طيلة أربعة عشر قرناً من الزمان دون تحريف أو تشويه، ومن الأخطاء جعل الإسلام (أيدلوجيات)فهذا لا يتفق مع الإسلام البتة؛ لأنها تعني معايير الجماعة التي يحكم بها على أنواع السلوك ((وهذا المصطلح نادى به (دي تراس)في أواخر القرن التاسع عشر ثم استخدمه ماركس، ثم عرف كأسلوب للحوار والجدل بين وجهات نظر متباينة، ولا شك أن حياة المسلم لا تبنى على المبادئ التي يبنى عليها المجتمع غير المسلم)).

وعليه فالواجب العناية بالمصطلحات، والحذر من كل مصطلح يعطي دلالة مخالفة للمنهج الإسلامي، أو يحمل معنىً لا يتفق مع مبادئ الإسلام.

ويوضح أنور الجندي خطأ بعض الباحثين:

من أن ((علم أصول الفقه في نظر الباحثين: هو المنطلق الحقيقي للفلسفة الإسلامية، وليست أراء أرسطو وأفلاطون التي تمثلت في محاولات الفارابي وابن سينا، وكان هدفهم إقامة عناصر اللقاء بين الفلسفة والدين أو بين الحكمة والشرعية.

وأصول الفقه يقصد به القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة إلا أن البعض لا يطيب له بال إلا إذا ألبس العلوم الإسلامية ثوباً غربياً، كأن يربط مثل هذا العلم بالفلسفة أو الأيدلوجية أو ما شابهها من المصطلحات الغريبة على ديننا ولغتنا.

المثال الثاني:

يقول نص المثال الثاني ((لقد قدم الإسلام للبشرية فلسفة للتربية تظهر في سياق آيات القرآن الكريم، كما تظهر في أحاديث الرسول)ص)وسير صحابته

والتابعين وهي (أي فلسفة التربية)ليست في صور تعليمات صريحة خاصة بتربية النشء، أو في صور نظام تعليمي معين له أغراضه أو أهدافه الخاصة، وعلى ذلك فإن فلسفة التربية الإسلامية لا يمكن فهمها إلا في ظل إدراك الإطار العام للنظام الإسلامي كله، ولا يمكن استخلاصها إلا باستقراء آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية)).

إن هذا النص يؤكد بأن الفلسفة في القرآن ليست موجودة صراحة ولكنها بالاستقراء تستخلص، فهل ما نستخلصه ونستنتجه من القرآن والسنة يعد فلسفة؟. إنه في ضوء ما تقدم من هذا البحث يكون الجواب بالنفي، وذلك لما تم إيضاحه عن معنى ومدلول وهدف الفلسفة الذي يتعارض مع الإسلام.

المثال الثالث:

يقول نص المثال الثالث: طالما أننا نعيش في مجتمع عربي مسلم فلابد أن يكون لنا فلسفة تربوية تستقى من شريعتنا الإسلامية السمحاء ومن تراثنا، ومن واقعنا المعاصر ومن تطلعاتنا المستقبلية.

يتضح من النص أنه يريد أن تستمد هذه الفلسفة من الشريعة والتراث، وليس كل تراثنا سليماً صحيحاً نقياً، فالفرق التي خرجت بمفاهيم مخالفة للإسلام، لا تمثل تراثاً صحيحاً يعتمد عليه، وإن كانت عربية؛ ولذلك فالدعوة الإسلامية أقوى وأعم من النزعة العربية للتراث، فتلك الأخطاء جلبتها الاتجاهات الفلسفية؛ لأنها تخرج الشخص من الصواب إلى الخطأ.

المثال الرابع:

يقول نص المثال الرابع: أما الفلسفة الإسلامية فنرى أنها تفسح المجال للتأمل في الإنسان والكون والحياة، وتتفاعل مع الواقع بكل أدوات البحث والتجريب والتعليل من أجل الوصول إلى نظريات وتصورات وقوانين، وأن

واجب الفيلسوف المسلم يملي عليه الانطلاق من القرآن في وضع تصوراته عن الكون والإنسان والحياة، والنتيجة التي يصل إليها المسلم من الفلسفة هي الحكمة.

ثم يؤكد النص التالي منهجية الفلسفة: أما المنهج الذي تلتزمه الفلسفة في كل أبحاثها فهو المنهج العقلي والبراهين التي تستند إليها في كل قضاياها وتقريراتها، براهين عقلية دقيقة محكمة، ولا فرق في هذا بين الفلسفة من ناحية وبين العلوم الرياضية والطبيعية من ناحية أخرى إلا في نصيب كل منهما في استخدام مناهج الاستدلال والاستقراء والتجريب، فإن الفلسفة أكثر اعتماداً على الاستدلال منها على الاستقراء والتجريب.

ويتضح من ذلك أن الفلسفة تعتمد على المنهج العقلي والبراهين العقلية، وهو ما ذهب إليه ابن الطفيل وغيره من المسلمين الذين تأثروا بالمنهج الفلسفي، والمنهج العقلي قاصر لا يستطيع أن يتوصل إلى جميع الحقائق من تلقاء نفسه، ولو كان له القدرة المطلقة لما احتاج الإنسان إلى الشرائع، فإن غاية العقل أن يدرك بالإجمال حسن ما أتى الشرع بتفصيله، أو قبحه، فيدركه العقل جملة، ويأتي الشرع بتفصيله.... فالفعل يكون مشتملاً على مصلحة، ومفسدة، ولا تعلم العقول مفسدته أرجح من مصلحته أو العكس، فيتوقف العقل في ذلك، فتأتي الشرائع ببيانه، وتأتي براجح المصلحة، وتنهى عن راجح المفسدة، وكذلك الفعل يكون مصلحة لشخص مفسدة لغيره، والعقل لا يدرك ذلك. فتأتي الشرائع ببيانه فتأمر به لمن هو مصلحة له، وتنهى عنه لمن هو مفسدة في حقه.

وهذا لا يعني إنكاراً وتعطيلاً للعقل، ولكن إنكاراً لهذا المنهج من حيث إنه يستمد شيئاً من الكتاب والسنة ثم يخضع ذلك للمنهج العقلي للحكم عليه، فهذا الذي يؤاخذ عليه؛ لأن في الاحتكام للمنهج العقلي البحت والمنهج العلماني

مخالفة للشرع؛ لأنهما يأخذان بما يثبته العقل والتجربة فقط دون المسلمات الشرعية.

والعقل أحياناً يرى في بعض الأمور أنها عين الصواب، ثم يتضح بعد ذلك أن باطنها هو الخطأ، فحقيقة مثل هذه لا يدركها العقل في معزل عن الشرع. قال الشاطبي ((إن الله جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبلاً إلى الإدراك في كل مطلوب)).

دور الدين في حياة الإنسان

إنّ دور الدين في حياة الإنسان يتلخّص في:

١- توجيه فكر الإنسان إلى النظرة العميقة والهادفة نحو الحياة من خلال اتّباع الشرائع السماوية لأجل إيصال الإنسان إلى الغاية التي خُلق من أجلها وهي سعادته في الدنيا والآخرة، كما سيأتي .

لذا يقول تعالى: (أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا). وهذا النداء من أروع أساليب الحثّ على النظر وإعمال الفكر. وقال تعالى: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ).

وهذا ما نلمسه واضحاً أيضاً من خلال إرشاد آل البيت عليهم السلام إلى أهمّية التأمّل والتروّي وأخذ الملاحظة الواعية والنظرة العميقة والاعتبار بأحوال الأمم الماضية وما جرى على الذين تخلّفوا عن الطاعة والانقياد لتعاليم الأنبياء عليهم السلام.

فعن الحسن الصيقل، قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: تفكّر ساعة خير من قيام ليلة؟ قال عليه السلام: نعم، قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: فكر ساعة خير من قيام ليلة).

وكذلك ما روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام من إعطائه درساً بليغاً لأصحابه من خلال أخذ العبرة من الماضين، وذلك حينما مرّ بخرائب المدائن، فقال عليه السلام: (إنّ هؤلاء القوم كانوا وارثين فأصبحوا مورثين، وإنّ هؤلاء القوم استحلّوا الحرم فحلّت فيهم النقم، فلا تستحلّوا الحرم فتحلّ بكم النقم).

وقال عليه السلام أيضاً: (فاعتبروا بما أصاب الأمم المستكبرين من قبلكم من بأس الله وصولاته، ووقائعه ومثلاته...).

٢- توجيه العقل إلى النظر، والتثبّت في الرأي، واستقلالية التفكير والقرار؛ قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: (لا تكونوا إمّعة، تقولون: إن أحسن الناس أحسنّا، وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطّنوا أنفسكم: إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا أن لا تظلموا).

٣- يعدّ الدين من الدعائم الأساسية للأخلاق وتحكيم أصولها في المجتمع، فإنّ الإنسان تدفعه الميول النفسانية والغرائز المتعدّية التي لا تعرف لنفسها حدّاً وهي تريد أن تنال كلّ لذيذ وملائم، سواء وافق القيم أم خالفها، وهذا شيء يلمسه كلّ إنسان بوجدانه. هذا من جانب ومن جانب آخر: فإنّ الفطرة الإنسانية توحي إلى صاحبها بحفظ القيم والعمل. وعند ذلك يجد الإنسان في نفسه صراعاً عنيفاً، فلابدّ لنجاحه في هذا المعترك من عامل يرجّح جانب الاعتدال وعدم التجاوز على حقوق الآخرين.

من هنا يأتي دور الدين لإيجاد التوازن في نفس الإنسان، من خلال الاعتقاد بأنّ كلّ ما يعمله الإنسان من خير وشرّ في هذه الدنيا سيحاسبه الله سبحانه عليه بأشدّ الحساب وأدقّه. وسيأتي مزيد توضيح لهذه الحقيقة في ثنايا البحث إن شاء الله تعالى.

في بيان الرؤية الكونية والأيديولوجية

المراد من الرؤية الكونية ـ أو ما يسمّى بالحكمة النظرية ـ هو: اعتقاد الإنسان ونظرته حول الأشياء التي من شأنها أن تكون كمالاً للنفس؛ من قبيل الاعتقاد بأنّ: (الله موجود)، سواء الموجودات الماديّة أو المجرّدة التي لا ترتبط بشكل مباشر بسلوك الإنسان وأفعاله.

المراد من الرؤية الآيديولوجية ـ أو ما يعبَّر عنه بالحكمة العملية ـ مجموعة الأفكار العملية التي يعتقد بها الإنسان والتي يتشكّل بها سلوكه، كقولنا: الظلم قبيح، والعدل حسن، أي يجب القيام بالعدل والاجتناب عن الظلم .

العلاقة بين الرؤية الكونية والآيديولوجية

هنالك علاقة وثيقة بين الرؤية الكونية والآيديولوجية؛ إذ لا يمكن أن تكون هناك آيديولوجية ما لم تسبقها رؤية كونية. فمثلاً لا يمكن أن نقول تجب عبادة الله ما لم يسبقها اعتقاد بوجوده تعالى .ومن هنا يتّضح عدم وجود عقلين أحدهما يدرك ما من شأنه أن يعلم، والآخر يدرك ما من شأنه أن يعمل، بل هي قوة مدركة واحدة تارة تدرك ما من شأنه العلم، وأخرى ما من شأنه العمل؛ قال الشيخ الرئيس: (فمن قواها)النفس)ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، وهي القوة التي تختصّ باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية ليتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدّمات أوّلية وذائعة وتجريبية، باستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلّي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي).

إنّ عبارة الشيخ صريحة في أنّ العقل العملي يستعين بالعقل النظري في الرأي الكلّي إلى أن ينتقل إلى الجزئي.

الرؤية الكونية والآيديولوجية في القرآن الكريم

ثمّة آيات متضافرة تكشف بوضوح أنّ الرؤية الكونية والآيديولوجية لهما أهميتهما ودورهما في مصير الإنسان كقوله تعالى: (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ)أي: أنّ الأشخاص الذين تكون آذانهم صمّاء عن سماع الحقّ وألسنتهم خرساء عن قول الحقّ ولم يستثمروا عقولهم لإدراك الحقائق هم أضلّ من الأنعام، مع أنّهم يتمتّعون بعقول وأعين وآذان؛ قال تعالى: (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنْ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمْ الْغَافِلُونَ).

ومن هنا يتّضح أنّ القرآن الكريم يشير إلى وجود ارتباط وثيق بين آيديولوجية الإنسان ورؤيته الكونية بمعنى أنّ الإنسان الذي يفكّر ويتأمّل ويُعمل قواه المدركة سوف يتوفّر على رؤية كونية وآيديولوجية صحيحتين، بخلاف الإنسان الذي لا تكون له رؤية كونية صحيحة بسبب عدم استثمار عقله وقواه المدركة أو نتيجة الغفلة عن الحقّ، فهو إنسان محروم لا يمكنه أن يصل إلى سعادته وكماله الذي خُلق لأجله.

العلاقة بين الدين والعقل

من الواضح أنّ الإنسان كما يحتاج إلى العقل في العلوم الحصولية والطبيعية، بل لا يمكن أن يتقدّم خطوة في مجال هذه العلوم ما لم يذهب إلى التعقّل والقواعد المنطقية.

كذلك المعرفة الدينية، فإنّها تحتاج ـ كما هو الحال في بقية المعارف ـ إلى التعقل والاستخدام الدقيق للقواعد المنطقية.

فالعقل هو المفزع في التمييز بين الخير والشرّ وتبيّن الحقّ من الباطل، والعقل هو سرّ التفاضل في درجات الكمال، وهو الملاك في استيجاب المنزلة والكرامة في الدنيا والآخرة.

إلاّ أنّ الشيء المهمّ هو أنّ للعقل حدوداً معيّنة في المعرفة الإلهية، لا يمكن أن يتخطّاها، فالعقل عاجز عن تشخيص المصالح في الدنيا فضلاً عن الآخرة؛ لأنّه محدود ناقص، لا يحيط إحاطة كاملة بجميع نظام الوجود وعالم الغيب وجميع مصالح الإنسان ومفاسده، فضلاً عن خصوصيات عالم الآخرة وقوانينها. فالعقل لا يتمكّن ـ بما يملكه من معلومات ـ من الوقوف والإحاطة بكلّ الحقائق.

إذاً لابدّ للعقل من ركيزة أخرى وهي وحي الله تعالى إلى أنبيائه المصطفين. وعلى هذا الأساس نفهم طبيعة العلاقة والنسبة بين الدين والعقل، فإنّ الدين يبيّن الطريق والصراط المستقيم للوصول إلى الكمال، أمّا دور العقل فهو الدلالة على ذلك الطريق والصراط المستقيم؛ ومن هنا فقد يملك الإنسان الطريق السليم، لكن لا عقل له، فلا يستطيع السير في ذلك الطريق، وقد يملك الإنسان العقل، لكن إذا لم يأتِ إليه الدين والوحي ويبيّن له الصراط والطريق السليم، فلا يمكن لهذا الإنسان أن يصنع لنفسه صراطاً مستقيماً.

فالعقل كالمصباح الذي من خلاله يمكن الوصول إلى الهدف، أمّا الوحي فهو الطريق المستقيم الموصل إلى الهدف. فلكي تصل إلى الهدف، فلابدّ من وجود شيئين أحدهما وجود الطريق والآخر المصباح الذي يدلّك على الطريق. فدور الوحي هو بيان الطريق، أمّا العقل فدوره دور المصباح في الدلالة على الطريق.

إذاً لا يمكن للوحي أن يستغني عن العقل، ولا يمكن للعقل أن يستغني عن الوحي، فهما كالجناحين الذي يطير بهما الطائر، ولا يمكن للطائر أن يطير بجناح واحد.

وإلى ذلك يشير قوله تعالى: (رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لأَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً)، إذ لو كان العقل الإنساني بما أوتي من العلم كافياً في الاهتداء إلى النظام المعقول المنزَّه عن الجور والفساد لتمَّت حجَّة الله على الناس، ولم يكن لهم على الله حجة، ولما احتيج إلى الرسل المبشّرين والمنذرين.

هكذا قوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً)، وقوله تعالى: (وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى)وقوله تعالى: (إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ)وغير ذلك من النصوص القرآنية الهاتفة بأنّ العقل سراج ومصباح، وفي الرواية: (أنّ لله حجّتين حجّة ظاهرة وحجّة باطنة).

العلاقة بين الإيمان والعلم

الإيمان هو الإذعان والتصديق بشيء والالتزام بلوازمه. فالإيمان بالله في العرف القرآني هو التصديق بالله تعالى وبوحدانيته ورسله واليوم الآخر وبما جاءت به رسله، مع الاتّباع لا مجرّد التصديق فقط؛ لأنّ الإيمان هو التصديق مع الالتزام بلوازمه، فلا اعتبار بما يجري على اللسان.

وكلّ من كان عارفاً بالله وبنبيّه وبكلّ ما أوجب الله عليه معرفته مقرّاً بذلك مصدّقاً به فهو مؤمن. والكفر نقيض ذلك، وهو الجحود بالقلب دون اللسان.

ومن هنا نجد أنّ القرآن الكريم كلّما ذكر المؤمنين بوصف جميل قرن الإيمان بالعمل الصالح كما في قوله تعالى: (مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى

وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)، وقوله: (الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ)ونحوها من الآيات المتضافرة.

إذاً: الإيمان هو علم بالشيء مع العمل بلوازمه ولا ينفكّ أحدهما عن الآخر.

أمّا العلم من دون إيمان فقد ينفكّ عن الالتزام بلوازمه، كما أشارت جملة من الآيات القرآنية إلى هذه الحقيقة، كما في قوله تعالى: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ)، حيث تشير الآية المباركة إلى أنّهم كانوا عالمين بالحقّ مستيقنين به، ومع ذلك لم يؤمنوا ولم يسلّموا به ظلماً وعلوّاً، وكذا قوله سبحانه: (فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ)حيث دلّت على أنّهم كفروا بالنبيّ صلّى الله عليه وآله على الرغم من توفّرهم على العلم بذلك.

وقوله: (أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ)، فبعض الناس يعبدون هواهم ويطيعونه ويتبعونه وهم يعلمون أنّ لهم إلهاً غيره يجب أن يعبدوه ويطيعوه.

وحاصل ما تقدّم أنّ مجرّد العلم بالشيء والجزم بكونه حقّاً، لا يكفي في تحقّق الإيمان، بل لابدّ من الالتزام بلوازم ما علم، وعقد القلب على مؤدّاه بحيث يترتّب عليه آثاره العملية. فالإنسان الذي يحصل له العلم بأنّ الله تعالى إله لا إله غيره، والتزم بمقتضى ما علم من عبوديته وعبادته، فسوف يكون مؤمناً، أمّا لو علم بوجود الله تعالى ولم يلتزم بمقتضى ما علم ولم يأت بشيء من الأعمال المظهرة للعبودية فهو ليس بمؤمن، بل هو كافر بأحد أنواع الكفر وهو كفر الجحود، وهو أن يجحد الجاحد أمراً وهو يعلم أنّه حقّ قد استقرّ عنده

(1)الكفر على خمسة أقسام، كما في الرواية عن أبي عمرو الزبيري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أخبرني عن وجوه الكفر في كتاب الله عزّ وجلّ قال: (الكفر في كتاب الله على خمسة أوجه. فمنها كفر الجحود، والجحود على وجهين، والكفر بترك ما أمر الله؛ وكفر البراءة، وكفر النعم. فأمّا كفر الجحود فهو الجحود بالربوبية وهو قول من يقول: لا ربّ ولا جنّة ولا نار، وهو قول صنفين من الزنادقة يقال لهم: الدهرية، وهم الذين يقولون (وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ)وهو دين وضعوه لأنفسهم بالاستحسان على غير تثبّت منهم ولا تحقيق لشيء مما يقولون، قال الله عزّ وجلّ: (إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ)أنّ ذلك كما يقولون وقال: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ)يعني بتوحيد الله تعالى، فهذا أحد وجوه الكفر. وأمّا الوجه الآخر من الجحود على معرفة وهو أن يجحد الجاحد وهو يعلم أنه حقّ، قد استقرّ عنده وقد قال الله عزّ وجلّ: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً)وقال الله عزّ وجلّ: (وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ)فهذا تفسير وجهي الجحود. والوجه الثالث من الكفر كفر النعم وذلك قوله تعالى يحكي قول سليمان عليه السلام (هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ)وقال: (لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ)وقال:(فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلا تَكْفُرُونِ). والوجه الرابع من الكفر ترك ما أمر الله عزّ وجلّ به وهو قول الله عزّ وجلّ: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ (٨٤)ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلاء تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقاً مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَتَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ

بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ)فكفرهم بترك ما أمر الله عزّ وجلّ به، ونسبهم إلى الإيمان ولم يقبله منهم ولم ينفعهم عنده فقال: (فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ). والوجه الخامس من الكفر كفر البراءة وذلك قوله عزّ وجلّ يحكي قول إبراهيم عليه السلام: (كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ)يعني تبرّأنا منكم، وقال يذكر إبليس وتبرئته من أوليائه من الإنس يوم القيامة: (إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِي مِنْ قَبْلُ)وقال: (إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَاناً مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضاً)يعني يتبرّأ بعضكم من بعض. (الكافي، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٨٩).

ثالثاً: **آراء بعض العلماء في الفلسفة:**

لقد واجه عدد من علماء المسلمين النداءات والافتراءات الفلسفية على الإسلام بالتصدي لها قولاً وعملاً، موضحين بأن لا أساس لها في الإسلام، وأنها يونانية المولد، غربية المنشأ، وعقيدة من رضي بغير الإسلام ديناً ومنهاجاً، وكشفوا مغازيها وعوارها بعد فحص وتمحيص، ولم يقتنعوا بقشورها، ومن أولئك الذين عرفوا حقيقة الفلسفة :

ابن قيم الجوزية: لقد تصدى ابن قيم الجوزية للانحرافات الفلسفية التي منها: أن كل إنسان يمكن أن يصل إلى النبوة عن طريق الرياضة والمجاهدة، ومحاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة ((فيرى ابن قيم الجوزية أن الفلاسفة مهما تعللوا بالألفاظ التي توهم خلاف ما يعتقدون فإن أمرهم مكشوف، وفي

حقيقة الأمر لا مبدأ عندهم ولا معاد ولا صانع ولا نبوة ولا كتب نزلت من السماء، ولا ملائكته نزلت بالوحي من الله)).

ويكفيك دليلاً على أن هذا الذي عندهم ليس من عند الله ما نرى فيه من التناقص والاختلاف ومصادمة بعضه لبعض. قال تعالى: ﴿ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾. وهذا يدل على أن ما كان من عنده سبحانه لا يختلف، وأن المختلف فيه والمتناقض ليس من عنده وكيف تكون الآراء والخيالات وسوانح الأفكار ديناً يداين به ويحكم به على الله ورسوله، سبحانك هذا بهتان عظيم.

الشافعي: يقول الشافعي: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام. فإذا كان هذا لمن ترك الكتاب والسنة واتبع الكلام فما بالك بمن أدخل الفلسفة على الإسلام !؟ .

الغزالي: انتهى آخر أمر الغزالي ـ رحمه الله ـ إلى الوقوف والحيرة في المسائل الكلامية، ثم عرض عن تلك الطرق وأقبل على أحاديث الرسول ص فمات وصحيح الإمام البخاري على صدره. وألف كتاباً يبين فيه سقوط منهج الفلاسفة وبطلانه، وأسماه كتاب (تهافت الفلاسفة).

أنور الجندي: يقول أنور الجندي: إن جميع النظريات والفروض والاستجابات التي تصدر عن هذه الفلسفة هي باطلة تماماً، وهي في تقدير الإسلام اجتهادات قابلة للصواب والخطأ، وليست لها صفة الحقائق الثابتة أو العمومية، ومن ثم فيجب عدم تطويع الإسلام لأي مذهب فلسفي باسم التحديث، وأن محاولة التوفيق بين العقيدة الإسلامية والفلسفات هي محاولة

فاشلة، وقد فشلت في التجربة الأولى (العصر العباسي)وانهارت وتصدعت؛ لأنها حاولت الجمع بين متناقضين.

الدكتور عبد الرحمن صالح عبد الله يقول: إذا كنا ندعوا إلى بناء التربية على المبادئ القرآنية فإننا نقترح عدم إطلاق فلسفة التربية على نشاط من هذا النوع، ولعل الفرق بين هذا الموقف وبين الموقف الذي يمثله أنصار التيار الثالث الذي يؤمن بفلسفة تربية مشتقة من مصادر إسلامية فرق متصل بقبول الفلسفة كاصطلاح، والواقع أنه يصعب الفصل بين الاصطلاح والمعاني التي يدل عليها، فكل اصطلاح له تاريخ معين وله دلالات معينة.

ويقول أيضاً عبد الرحمن صالح عبد الله: ((لا مكان لفلسفة التربية في الإسلام حتى ولو في مجال الاصطلاحات)) .

دي. جي. أكونور يقول: والحقيقة أننا ننظر نظرة نقدية لاستعمالات عبارات، مثل: (فلسفة التربية)أو(الأساس الفلسفي للتربية)أو (المسلمات الفلسفية للنظرية التربوية)أو غيرها من العبارات المتشابهة، فإنه يتضح لنا أن مثل هذه العبارات ليست أكثر من عناوين غامضة ورنانة، لكلام كثير ومتنوع، ومن الممكن عدم استخدام مثل هذه العبارات دون ضرر إذا أردنا الصراحة والوضوح في الحديث .

ومن خلال تلك الآراء نستنتج أن إضافة الفلسفة أو مصطلح الفلسفة إلى الإسلام أو إضفاء الإسلام عليها غير مقبول، بل حتى في مجال الاصطلاح لا ينبغي للمسلمين استخدامها لمخالفتها للمنهج الإسلامي، ولما نتج عنها من أخطاء عندما ربط بعض المسلمين علومهم بالفلسفة، إما بقصد التوفيق بينهما، أو اختيارها كمدرسة فكرية.

ابن تيمية: فلقد تصدى ابن تيمية للمتفلسفين الذين تكلموا في النبوة واعتقدوا أنها مكتسبة بالتعلم وخاضوا في مواضيع إلهية وتعبدية كثيرة، فخاض معركة ضارية بما تعلمه من الكتاب والسنة، فرد عليهم وأدحض حججهم ((وأن العدول عن منهج الأنبياء إلى منهج الفلاسفة عمل مخالف للفطرة ومناقض لمقتضيات المعرفة العقلية، والحقائق العلمية والفكرية والذوقية والنفسية. ثم إنهم (أي الفلاسفة)بمثل هذه الطرق الفاسدة يريدون خروج الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينية والبراهين العقلية، وما جاءت به من الأخبار الإلهية عن الله تعالى واليوم الآخر؛ وذلك أن طرق الفلاسفة تقضي في النهاية إلى التحلل من الالتزام الخلقي؛ لأنهم يذكرون أن العبادات هدفها إصلاح أخلاق النفس لتستعد للعلم الذي به يتحقق كمال النفس أو الإصلاح المدني والسياسي، فإذا ما تحقق ذلك فلا تكون ثمة حاجة إليها، وهذه النتيجة تعتبر مخالفة صريحة لمقتضيات الفطرة والعقل فضلاً عن الحقائق الدينية والشرعية.

يقول ابن تيمية ((إن الفلاسفة والمتكلمين من أعظم بني آدم حشواً وقولاً للباطل، وتكذيباً للحق في مسائلهم ودلائلهم، لا يكاد ــ والله أعلم ــ تخلو لهم مسألة واحدة عن ذلك)).

المبحث السادس عشر: اراء علماء الشيعة الامامية ونظرياتهم في الفلسفة ومواقفهم من بعض القضايا الفلسفية

السؤال: ماهو الفرق بين التصوف والعرفان؟

ان الذين يعادون الفلسفة والعرفان يحتجون باحاديث من اهل البيت تذم التصوف مثل قول الامام الصادق عليه السلام عندما سئل عن التصوف : "إنهم أعداؤنا، فمن مال إليهم فهو منهم ويحشر معهم، وسيكون أقوام، يدّعون حبنا ويميلون إليهم ويتشبهون بهم، ويلقبون أنفسهم بلقبهم، ويقولون أقوالهم، ألا فمن مال إليهم فليس منا، وإنّا منه براء، ومن أنكرهم ورد عليهم، كان كمن جاهد الكفار بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله" (سفينة البحار للمحدث القمي ج٢ ص٥٧)

و يستدلون بحرمة الفلسفة والعرفان و للنيل من كبار علماء الشيعة بحديث الامام العسكري عليه السلام لابي هشام الجعفري : "يا أبا هشام! سيأتي زمان على الناس (...)علماؤهم شرار خلق الله على وجه الأرض، لأنهم يميلون إلى الفلسفة والتصوف، وأيّم والله: أنهم من أهل العدوان والتحرف، يبالغون في حب مخالفينا، ويضلون شيعتنا وموالينا، فإن نالوا منصبا لم يشبعوا، وإن خذلوا عبدوا الله على الرياء، ألا إنهم قُطّاع طريق المؤمنين والدعاة إلى نحلة الملحدين، فمن أدركهم فليحذرهم وليضمن دينه وإيمانه منهم. ثم قال (عليه السلام): يا أبا هشام! هذا ما حدثني أبي عن آبائه عن جعفر بن محمد (عليه السلام)وهو من أسرارنا فاكتمه إلا عند أهله". (سفينة البحار للمحدث القمي ج٢ ص٥٨)

العرفان مشتق من المعرفة وهو ادراك الفؤاد وضدها الإنكار، والمعرفة أعلى رتبة من العلم الذي ضده الجهل، وتحصل المعرفة عند العارف (وهي فيض نور من الله تعالى يشرق في القلب، وهو نور الله الذي ذكره صلى الله عليه وآله: أتقوا

فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله)من خلال دليل خاص يسمى دليل الحكمة أو دليل الفؤاد، إنّ دليل الحكمة يوصل من يستعمله إلى معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر، وهي التي سألها النبي صلى الله عليه وآله من ربه أنْ يُريه إياها حين قال: (اللهم أرني الأشياء كما هي)؛ لأن الأشياء إذا نظرت إليها من حيث هي، مع قطع النظر عن مشخّصاتها ومميزاتها، كانت مجردة عن كل ما سوى ذواتها.

وأما التصوف فهو مشتق من الصوف، إذ جرت عادة المتصوفة لبس ثياب من الصوف فأطلق عليهم المتصوفة أو الصوفية، وهم جماعة من الزهاد ينهجون في عباداتهم طريقة خاصة يزعمون انتهائها إلى امير المؤمنين عليه السلام، وفي هذا الصدد يقول السيد محمد حسين الطباطبائي في تفسير الميزان ج ٥ – ص ٢٨١: ظهر المتصوفة في أوائل عهد بني العباس بظهور رجال منهم كأبي يزيد والجنيد والشبلي ومعروف وغيرهم. يرى القوم أن السبيل إلى حقيقة الكمال الانساني والحصول على حقائق المعارف هو الورود في الطريقة، وهي نحو ارتياض بالشريعة للحصول على الحقيقة، وينتسب المعظم منهم من الخاصة والعامة إلى علي عليه السلام. وإذا كان القوم يدعون أمورا من الكرامات، ويتكلمون بأمور تناقض ظواهر الدين وحكم العقل مدعين أن لها معاني صحيحة لا ينالها فهم أهل الظاهر ثقل على الفقهاء وعامة المسلمين سماعها فأنكروا ذلك عليهم وقابلوهم بالتبري والتكفير، فربما أخذوا بالحبس أو الجلد أو القتل أو الصلب أو الطرد أو النفي كل ذلك لخلاعتهم واسترسالهم في أقوال يسمونها أسرار الشريعة ولو كان الامر على ما يدعون وكانت هي لب الحقيقة وكانت الظواهر الدينية كالقشر عليها وكان ينبغي إظهارها والجهر بها لكان مشرع الشرع أحق برعاية حالها وإعلان أمرها كما يعلنون، وإن لم تكن هي الحق فماذا بعد

الحق إلا الضلال؟ والقوم لم يدلوا في أول أمرهم على آرائهم في الطريقة إلا باللفظ ثم زادوا على ذلك بعد أن أخذوا موضعهم من القلوب قليلا بإنشاء كتب ورسائل بعد القرن الثالث الهجري، ثم زادوا على ذلك بأن صرحوا بآرائهم في الحقيقة والطريقة جميعا بعد ذلك فانتشر منهم ما أنشأوه نظما ونثرا في أقطار الأرض)).

هذا وقد اختلط عند المتأخرين مفهوم التصوف بمفهوم العرفان حتى صار يطلق لفظ العارف على كل من سلك مسلكا باطنيا في عباداته أعم من كونه متصوفا او غيره، والعرفان بمفهومه الشامل للتصوف ينقسم إلى عرفان نظري وعرفان عملي، ومن الاشخاص الذين اشتهروا بالعرفان النظري الشيخ محيي الدين بن عربي، وكل من جاء بعده من اقطاب العرفان عيال عليه ومنهم عبد الكريم الجيلي وجلال الدين الرومي والسيد حيدر الآملي وابن عطاء الله السكندري واضرابهم.

وأما العرفان العملي فهو مسلك عبادي غايته تحصيل المقامات وبلوغ الدرجات ويصاحبه في بعض مراحله حصول ما يسمى بالمكاشفات او المشاهدات ويبرز فيه شخص يعد بالنسبة لمريدي السير والسلوك قطب الطريقة ويطلق عليه عادة الشيخ الواصل، ويوصي العرفاء كل من يبتغي السير والسلوك بمتابعة وطاعة ذلك الشيخ، وتشترط المناهج العرفانية أموراً منها العزلة والابتعاد عن الناس والصمت وقلة الاكل وقلة النوم.

والعرفان بهذا المعنى وخاصة في شقه العملي يجانب طريقة اهل البيت عليهم السلام، لأن طريقة أهل البيت هي العمل بالواجبات وتجنب المحرمات والدعاء وقراءة القرآن والاهتمام بأمور المسلمين ومخالطتهم والتزاور بينهم والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وموالاة أهل البيت والتبري من اعدائهم،

بينما أغلب المتصوفة لا يتبرؤون من اعداء اهل البيت وخاصة الثلاثة الذي اسسوا اساس الظلم والجور عليهم بل يوالونهم ويترضون عليهم فضلا عن كون أغلبهم على غير مذهب اهل البيت في الفقه...

نعم العرفان بالمعنى الأول لا إشكال فيه لأنه عبارة عن طلب الحكمة، ودليل الحكمة يحصل بطريقين الاول: أن يكون العبد مخلصاً لله عز وجل في توحيده وعبادته، بحيث لا يكون له غرض إلاّ رضى الله سبحانه في كل شيء والثاني: هو تزكية النفس وتحصيل مكارم الأخلاق.

اشكال

كيف نقول أن المعرفة أعلى رتبة من العلم؟

الله يشير إلى أنه ((يعلم))الظاهر والباطن ولا يقول ((يعرف))الظاهر والباطن ومن أسمائه العالم والعليم...ويقول ((وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسمَاءَ كُلَّهَا))ولم يقل ((وعرّف)).. وفي القرآن عموماً تذكر كلمات العلم ويعلم وعالم والعلماء على أنها أسمى أنواع ما يمكن أن يحصل عليه الإنسان ويقول ((وَمَا أُوتِيتُم مِنَ العِلمِ إِلَّا قَلِيلاً)).. ويقول ((إِنَّمَا يَخشَى اللَّهَ مِن عِبَادِهِ العُلَمَاءُ))...

الجواب

إنما فرقنا بين العلم بالمعنى الاصطلاحي الذي هو حصول صورة الشيء في الذهن وبين المعرفة الاصطلاحية التي هي العلم بحقيقة الشيء لا مجرد صورته، وربما خص بعضهم المعرفة باسم العلم الحضوري، وهو حضور نفس الشيء أو حقيقته لدى العالم لا صورته وهو المعنى الذي فصلناه في جوابنا وميزناه عن العلم وقلنا بأنه إدراك الفؤاد... يضاف الى ذلك أن معنى العلم يختلف بحسب من ينسب إليه، فالعلم إذا نسب إلى الله تعالى لا يدل على حصول صورة الشيء في الذهن إذ الله تعالى يتنزه عن هذا المعنى بل يدل على حضور الشيء لديه

والإحاطة به، ومع ذلك لا يصح أن يقال لله تعالى عارف لسبب سنذكره، وإذا نسب العلم إلى العلماء فإنه لا يعني مجرد الارتسام الذهني، فبعض العلوم تفتقر إلى تعمق ونظر خاص وبعضها يحتاج إلى تدقيق حتى يفهم على الوجه الأكمل وهذا هو العلم الذي يكون سببا لحصول الخشية من الله لأنه الغوص على الدقائق والاطلاع على الأسرار التي تكتنف المعلوم فتتجلى للعالم قدرة الله تعالى فتحصل لديه الخشية المشار إليه في الآية الكريمة... بينما العلم المنسوب إلى عامة الناس هو الارتسام الذهني الذي اشرنا إليه في التعريف الاصطلاحي المنطقي... وأما الفرق بين العلم والمعرفة فبتخصيص المعرفة بإدراك الشيء بآثاره، أو بإدراك الشيء إدراكا يتوصل إليه بتفكر وتدبر، وإطلاق العلم على إدراك الشيء بذاته ويشمل ما يتوصل إليه بتفكر وغيره.

بل المعرفة هي إدراك صفات الشيء وآثاره إدراكاً لو وصل إليه أدرك أنه هو هو؛ لكونه موصوفا بتلك الصفات، فإدراك صفات الشيء وآثاره على هذا النحو معرفة لذلك الشيء، والعلم بالشيء قد لا يكون بمعرفة صفاته، لكن يعتبر في العلم الإحاطة بالمعلوم وحصوله للعالم، ولا يعتبر في المعرفة، ولذلك يقال: عرفت الله، ولا يقال: علمته. ويقال: علم الله، ولا يقال: عرف الله،

اشكال

هل يمكن الاستنتاج من الشرح أنه لا فرق بين العرفان النظري والتصوف النظري ؟

الجواب

نحن لا نرى فرقاً يعتد به بين العرفان النظري والتصوف النظري، نعم العرفان النظري الشيعي يستند من جهة المباني على بعض الأحاديث الواردة عن المعصومين عليهم السلام أي أن المسائل العرفانية يتم الاستشهاد لها بالروايات

الواردة عن أهل البيت عليهم السلام علاوة على الروايات النبوية التي يستشهد بها عامة المتصوفة اخذاً من مصادر الحديث السنية، فهذا هو الفرق المبنائي الأهم بين العرفان الشيعي والتصوف النظري السني. والاصطلاحات المتداولة في التصوف والعرفان تكاد تكون هي هي من دون اختلاف كبير، وكذلك القواعد والأصول فهي متقاربة كثيراً، فالعرفاء عامة (سنة وشيعة) يلتزمون بالمباديء التي قام عليها التصوف النظري كما أسسه محيي الدين بن عربي وتلامذته وكبار أقطاب مدرسته العرفانية.

ونحن قد أوضحنا بأن العرفان والتصوف لا يمثلان طريقة أهل البيت عليهم السلام في التقرب إلى الله تعالى أو بعبارة العرفاء (السير والسلوك إليه تعالى)، فالروايات الشريفة المأثورة عن النبي وأهل بيته المعصومين في كتبنا الروائية تحث على منهج يسير وسهل التناول والتطبيق وخالٍ من التعقيد والمخاطرة (على عكس مناهج العرفاء والمتصوفة)، وكنا قد أوضحنا أهم ما يؤكد عليه هذه المنهج في عدد من ردودنا، ونجمله هنا بما يلي: الالتزام بإداء الوجبات كالصلاة والصوم والخمس والزكاة والحج لمن استطاع اليه سبيلا، والتأكيد على الدعاء فإنه مخ العبادة، والزيارة لأهل البيت عليهم السلام فإنها من مصاديق المودة ((قل لا أسئلكم عليه أجراً إلا المودة في القربى))، وبر الوالدين وصلة الارحام، وذكر الله تعالى، وخاصة أشرف الذكر وهو تلاوة القرآن الكريم، والتزاور بين المؤمنين، وإحياء أمر آل محمد فإنه يترتب عليه حصول الرحمة والتوفيق (رحم الله من أحيا أمرنا)، واجتاب المعاصي وخاصة الكبائر، والاستغفار والمبادرة إلى التوبة بعد صدور المعصية فإن الله غفور رحيم... فهذه هي أهم أسس هذا المنهج للتقرب إلى الله عزوجل.

وردت بعض الأحاديث الذامة للفلسفة وأهلها.. فمن ذلك:

١- ما روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال في حديث: (فتباً وتعساً، وخيبة لمنتحلي الفلسفة إلخ..).

٢- وفي حديث آخر: أن الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) قال لأبي هاشم الجعفري: (علماؤهم شرار خلق الله على وجه الأرض، لأنهم يميلون إلى الفلسفة، والتصوف. وأيم الله، إنهم من اهل العدول والتحرف).

ويبدو أنه بعد أن تم إقصاء أهل البيت (عليهم السلام) عن مراتبهم ومواقعهم التي جعلها الله تعالى لهم، وعملوا على منعهم من ممارسة وظائفهم توجه بعض الناس في عهد بني أمية، ثم في عهد بني العباس لاستيراد ما لدى الأمم الأخرى من أفكار، ولكن لا حباً بالعلم، بل لأغراض أخرى.. وكان ـ فيما يقال ـ خالد بن يزيد الأموي أول من نحا نحو الترجمة لكتب اليونان، فظهر الزنادقة والدهرية من أمثال ابن المقفع وابن طالوت، وابن أبي الفوجاء، وابن الأعمى، وكان الهدف هو إشغال الناس بها، وليتخذوا منها وسيلة لمآربهم، حتى إن المنصور الدوانيقي اتخذ من الزندقة والإتهام بها سبيلاً للتخلص من منائيه.

ثم اخترع فرقاً بأسماء كل من يخشاهم. ولاسيما أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام)، فاخترعوا له عشر فرق بأسماء وجهاء كبار من أصحاب الامام الصادق (عليه السلام)، مثل: الهشامية، والزرارية، والجوالقية، والبكرية، واليعفورية.. نسبة لزرارة، وهشام بن سالم الجواليقي، وابن أبي يعفور، وهشام بن الحكم، وغيرهم.

كما أن المأمون قد أثار قصة خلق القرآن واتخذها ذريعة لملاحقة مناوئيه، فأمر الأئمة (عليهم السلام) أصحابهم بأن لا يتكلموا في هذا الموضوع، فسلموا بذلك من الوقوع في ذلك الشرك، وقد كان هذا يجري بالرغم من أنهم كانوا قد سمعوا عن إعلان الإمام الصادق (عليه السلام) للناس بأنهم مهما شرقوا، أو غربوا، فلن يجدوا علماً صحيحاً إلا عند أهل البيت (عليهم السلام).

فكان مما استوردوه لأهداف مختلفة: الفلسفة اليونانية بعجرها وبجرها.. فافتتن الكثيرون بها، ولم يميزوا بين صحيحها وسقيمها.. فنشأت الضلالات، وانتشرت الشبهات، وعاثت الأباطيل والأضاليل فساداً في عقائد المسلمين وفكرهم في مختلف المجالات، وظهر الزنادقة والدهريون، وانتشروا بين المسلمين، وكثرت البدع، وطمع كل ناعق وطامع أن يتبع..

وقد تصدى الأئمة (عليهم السلام) لاستيعاب هذه الظاهرة، وتحاشي سلبياتها، وعلموا شيعتهم كيف يميزون بين الصحيح والسقيم، وفق أصول وقواعد صحيحة، وقويمة.. وتصدوا وتصدى تلامذتهم للرد على تلك المقالات الفاسدة، والترَّهات، والأوهام التي هي في الأكثر نتاج عقول أفراد من سائر الناس اختلفت أهواؤهم، وتباينت آراؤهم، وقصرت أفهامهم، وتحكمت فيهم مصالحهم في كثير من المواقع والمواضع، واقتحموا المجهول بأوهامهم، وخيالاتهم من دون أن يكون لديهم أثارة من علم، أو نور هداية ورشاد، وعلى غير بصيرة واتزان، ومن دون اعتماد على برهان، أو سلطان دليل يؤيد مزاعمهم، ويعطي أوهامهم أية مصداقية، فضلاً عن أن تقترب من الواقع الموضوعي الراهن، لتكتسب قدراً من القيمة، أو الإعتبار..

وواصلت الفلسفة الوافدة مسيرتها، وهي تتوالد وتتكاثر وتزداد ـ تبعاً لذلك ـ تبايناتها..

ثم كانت ولا تزال تسعى لتكريس فكرها ومناهجها بإصرار شديد على أساس التجاهل والتسفيه من موقع الغرور، والعنجهية على كل فكر ومنهج آخر حتى لو كان وحياً إلهياً، ودينياً سماوياً محمياً بالمعجزات القاهرة التي تعطيه المزيد من القوة والمصداقية، وتجذره في أعماق الفكر والوجدان، والضمير الإنساني..

وهذا ما جعل هذا المسار في أحيان كثيرة في موقع المواجهة والتصادم مع الحقائق الدينية التي جاء بها الأنبياء، وصرحت بها وأصرت عليها الكتب السماوية.. وكرستها المعجزات، وفرضتها الوقائع العينية على وجدان الناس، وقهرت بها عقولهم القاصرة.

ووجد التيار الفلسفي نفسه محاصراً، بل مهزوماً في محيط مفعم بالحيوية والنشاط الفكري، فياضاً بالوعي والإيمان، والإلتزام الديني، معرَّضاً لفضائح كبيرة وخطيرة تكاد تقذف به إلى خارج المجتمع الإسلامي بل الإنساني كله.. فآثر الإنحناء أمام العواصف، واختار أن يتبرقع بعناوين صوفية حيناً، وفلسفية أخرى متخذاً من الشعارات المبهمة، أو الموهمة، أو الفضفاضة والمطاطة حيناً آخر دروعاً واقية، وسبيلاً للتخلص من المزالق والمهالك التي وجد نفسه فيها.

وقد مكنه ذلك من التعايش مع الواقع العام، وصارت مقولاته الباطلة والمتناثرة في كل اتجاه، تطل برأسها بصورة تدريجية في الأزمنة المتمادية تارة على لسان هذا الفيلسوف وأخرى على لسان فيلسوف آخر، وهكذا..

فلو أننا جمعنا المقولات والشبهات الفاسدة التي سر بها هؤلاء الناس إلى المجتمعات الإسلامية عبر الأجيال لوجدنا أنها قد لامست مختلف القضايا الإعتقادية التي صرحت بها الكتب السماوية، وجاهد الأنبياء من أجل تكريسها

في الوجدان الإنساني، فعبثت بها، وحاولت نقضها، وإثارة الشبهات والأقاويل حولها على ألسنة رجالاتها في أحقاب زمانية متمادية..

مع أن الأديان السماوية ـ كما قلنا ـ قد اعتمدت أعلى درجات المعايير الإقناعية في إثبات حقانيتها بدءاً من اجتراح الأنبياء والأئمة للمعجزات، وإظهار وظهور الكرامات، مروراً بحشد الأدلة الفطرية والعقلية الصريحة التي تتوافق عليها العقول. وتثبتها الوقائع وتؤكدها.. وانتهاء بالوقائع التي زخر بها الواقع العملي الذي مارسه الأنبياء وأوصياؤهم، وأكدته العلوم التجريبية، والإنسانية وسواها عبر آلاف السنين، ثم تعاقبت الأجيال، وتوافرت الجهود، وتضافرت الشهود على تأكيد حقانيتها بالوقائع التي لم تزل تتوالى وتتحشَّد، وستبقى كذلك إلى قيام الساعة..

والمراجع لتاريخ الفلسفة ومقولاتها، ولتاريخ الأئمة وتلامذتهم.. ويراجع التآليف الرصينة التي دبجها العلماء المخلصون في رد تلك المقولات يعرف مدى الجهد الذي بذلوه في سبيل تحصين الأمة الإسلامية من تلك الأباطيل والأضاليل..

نعم.. إن أئمتنا وعلماءنا قد اتخذوا نهجاً رائعاً في مواجهة الفكر الوافد.. يقوم على عدة عناصرمنها:

أنهم أفهموا الناس: أن لهم مرجعية يجب عليهم التقيد بها، وعرض كل ما يرد عليهم عليها.. وهذه المرجعية هي أهل البيت (عليهم السلام)، فإنهم هم الذين يملكون العلم الصحيح. كما قاله الإمام الصادق (عليه السلام).

ومنها: أن كل ما خالف القرآن وما جاء به الرسل والأنبياء، فهو زخرف وباطل، ويجب نبذه والتخلص منه..

ومنها: العمل بمقولة: أن في أيدي الناس حقاً وباطلاً، لأن الباطل وحده لا يرضاه أحد، ويجب الحذر الشديد من كل ما يحتمل أنه من الباطل الممزوج بالحق، وإنما يقبل الحق بعد تنقيته وتخليصه من الباطل..

ومنها: أن كل ما يخالف ما اجتمعت عليه العقول الإنسانية على اختلافها مرفوض جملة وتفصيلاً..

ومنها: أن المعيار هو ضرورة ثبوت ما يدعى بالدليل القاطع، والبرهان الساطع على قاعدة: (..قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِين)، وضرورة التقيد والإلتزام بعدم الإستفرد بالناس العاديين، وعدم استغلال غفلتهم وجهلهم، والإمتناع عن ترويج الأباطيل بينهم..

ومنها: قبولهم (عليهم السلام) هم وتلامذتهم بكل ما ينفع الناس مما يتوافق وينسجم مع دين الله وحقائقه، وعدم المبادرة إلى الرفض، ولم يواجهوا رواد تلك العلوم بالرغم من مؤاخذاتهم الكثيرة عليها بالتهديد والوعيد، والحدة والإنفعال، ولم يتعاملوا (عليهم السلام) مع هذا الفكر الوافد، بل دخلوا إلى متن الأمر، وتعاملوا مع هذه العلوم وحملتها من موقع الخبرة والمعرفة، فتفحصوا كلياته وجزئياته، وعرفوا كبيره وصغيره، فما كان منه جامعاً لشرائط القبول قبلوه، وما وجدوا فيه خللاً أسقطوه وردوه..

ولأجل ذلك تجد أن الأئمة أنفسهم كانوا يتصدون للرد على الزنادقة والدهرية، وعلى الفلاسفة، وكل مدع للعلم بالدليل والبرهان والحجة..

وروي عن عيسى بن يونس قال: كان ابن أبي العوجاء من تلامذة الحسن البصريّ، فانحرف عن التّوحيد، فقيل له: تركت مذهب صاحبك ودخلت فيما لا أصل له ولا حقيقة.

فقال: إنّ صاحبي كان مخلّطاً كان يقول طوراً بالقدر، وطورا بالجبر، وما أعلمه اعتقد مذهباً دام عليه.

قال: ودخل مكّة تمرّداً وإنكاراً على من يحجّ، وكان يكره العلماء مساءلته إيّاهم، ومجالسته لهم، لخبث لسانه، وفساد ضميره، فأتى جعفر بن محمّد (صلوات الله عليهما)، فجلس إليه في جماعة من نظرائه، ثمّ قال له: إنّ المجالس أمانات ولا بدّ لكلّ من كان به سعال أن يسعل، أفتأذن لي في الكلام؟!

فقال: تكلّم.

فقال: إلى كم تدوسون هذا البيدر، وتلوذون بهذا الحجر، وتعبدون هذا البيت المرفوع بالطّوب والمدر، وتهرولون حوله هرولة البعير إذا نفر. من فكّر في هذا أو قدر علم أنّ هذا فعل أسّسه غير حكيم، ولا ذي نظر، فقل: فإنّك رأس هذا الأمر وسنامه، وأبوك أسّه و نظامه.

فقال أبو عبد الله (صلوات الله عليه): إنّ من أضلّه الله وأعمى قلبه استوخم الحقّ فلم يستعذبه، وصار الشّيطان وليّه يورده مناهل الهلكة، ثمّ لا يصدره، وهذا بيت استعبد الله به خلقه، ليختبر طاعتهم في إتيانه، فحثّهم على تعظيمه وزيارته، وجعله محلّ أنبيائه، وقبلة للمصلّين له، فهو شعبة من رضوانه، وطريق يؤدّى إلى غفرانه، منصوب على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال، خلقه الله قبل دحو الأرض بألفي عام، وأحقّ من أطيع فيما أمر، وانتهى عمّا نهى عنه وزجر.. الله المنشئ للأرواح والصّور.

فقال ابن أبي العوجاء: ذكرت يا أبا عبد الله فأحلت على غائب.

فقال أبو عبد الله (عليه السلام): ويلك، كيف يكون غائباً من هو مع خلقه شاهد، وإليهم أقرب من حبل الوريد، يسمع كلامهم، ويرى أشخاصهم، ويعلم أسرارهم، وإنّما المخلوق الّذى إذا انتقل عن مكان اشتغل به مكان، وخلا منه

مكان، فلا يدرى في المكان الّذى صار اليه ما حدث في المكان الّذى كان فيه. فأمّا الله العظيم الشّأن، الملك الدّيّان، فإنّه لا يخلو منه مكان، ولا يشتغل به مكان، ولا يكون إلى مكان أقرب منه إلى مكان، والّذى بعثه بالآيات المحكمة والبراهين الواضحة وأيّده بنصره، واختار لتبليغ رسالاته، صدّقنا قوله: بأنّ ربّه بعثه و كلّمه.

فقام عنه ابن أبي العوجاء، فقال لأصحابه: من ألقاني في بحر هذا، سألتكم أن تلتمسوا لي خمرة، فألقيتموني على جمرة، فقالوا له: ما كنت في مجلسه إلّا حقيراً.

قال: إنّه ابن من حلق رؤس من ترون.

وابن أبي العهوجاء كان من الزنادقة، فقال له الإمام الصادق (عليه السلام) مشيراً إلى الناس الذين كانوا منشغلين بالطواف: إن يكن الأمر على ما يقول هؤلاء، وهو على ما يقولون ـ يعني أهل الطواف ـ فقد سلموا وعطبتم، وإن يكن الأمر كما تقولون ـ وليس كما تقولون ـ فقد استويتم وهم.

كما أن الأئمة قد سمحوا لتلامذتهم، ولعلماء الأمة، ليس فقط بالاطلاع على الفلسفة والتصوف، بل يتجاوزوا ذلك إلى التنجيم، ، فدرسوها وأتقنوها، وعرفوا عجرها وبجرها.. ووقفوا على خفاياها وخباياها. ودرسوا ما يسمى **بعلم العرفان،** وغيره من العلوم، فكانوا أعلامها وعظماءها، وأساطينها، وصححوا أخطاءها وقوموا الكثير من الإعوجاجات فيها، وأبطلوا باطلها بالدليل والحجة، وقبلوا بما هو صحيح منها، وبرعوا فيها حتى أنسوا الناس علماءها المتقدمين وأعجزوا المتأخرين، فشكر الله سعيهم، وبارك الله في جهدهم وجهادهم..

ومهما يكن من أمر، فإن أعاظم علماء هذه العلوم والفنون، ومنها الفلسفة والعرفان في الأكثر من شيعة أهل البيت (عليهم السلام)، وهم الذين هذبوه

وشذبوه.. كما هو حالهم في كل علم مارسوه، وردوا على ما فيه من ترهات وأباطيل بالفكر النير، والضمير الطاهر، والحجة البالغة..

وقد بدأ التأليف في رد بعض مقولات المبطلين من الفلاسفة والرد على الزنادقة، وأهل الزيغ، وكل مقولة منحرفة ـ بدأ ذلك ـ من أول أيام ظهور هذا العلم في بلاد الإسلام..

وعلي بن أحمد الكوفي المتوفي سنة ٣٥٢ له كتاب الرد على أرسطوطاليس، والرد على من يقول: إن المعرفة من قبل الموجود.

وعلي بن محمد بن العباس له كتاب الرد على أهل المنطق. وكتاب الرد على الفلاسفة، وغير ذلك.

وهلال بن إبراهيم، له كتاب الرد على من رد آثار الرسول (صلى الله عليه وآله)، واعتمد نتائج العقول.

وقطب الدين الراوندي له كتاب تهافت الفلاسفة.

وللشيخ المفيد كتاب: جوابات الفيلسوف في الإتحاد. وكتاب الرد على أصحاب الحلاج.

وحمزة بن علي بن زهرة الحسيني له كتاب في نقض شبه الفلاسفة.

ومحمد طاهر القمي له كتاب في الرد على حكمة الفلاسفة. ورسالة في الرد على الصوفية.

إن الحديث الصحيح والثابت عن الرسول (صلى الله عليه وآله) والذي يقول: (يكون بعدي اثنا عشر إماماً، أو خليفة، أو أميراً كلهم من قريش..) قد أحرج بعض الناس، حتى لم يجدوا مناصاً من الإعتراف بأن المقصود به هو الأئمة الإثنا عشر حسب معتقد الإمامية، الذين أولهم علي (عليه السلام) وآخرهم المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف). فاضطروا إلى الجهر بطرف

من معجزات وكرامات، ومقامات، وعلم، وزهد، وورع، وتقوى، وفضل هؤلاء الأئمة (صلوات الله وسلامه عليهم)..

الحوزة العلمية والدراسات الفلسفية

يرى السيد كمال الحيدري أن أهم خصائص الحوزات الشيعية ـ وخلافاً للحوزات الأخرى ـ هو الاتجاه العقلي. فمع احترامنا للعلوم النقلية فإن التفكر العقلي كان الميزة الدائمة للشيعة، ولذا فإنّ من نعرفهم من فلاسفة الشيعة وعرفائهم هم أتباع مدرسة البيت.

وعليه فإنّ نقطة قوة الحوزات الشيعية هو الاتجاه العقلي. وقد تركت لنا مؤلفات كثيرة في العلوم العقلية، كالمنطق، والكلام، والفلسفة، والعرفان، والأخلاق، والسير والسلوك، والحكمة العملية.

ولا تنحصر العلوم العقلية بالعلوم المذكورة، بل تشمل مجالات أخرى، كالفلسفات المضافة، مثل: فلسفة الحقوق، وفلسفة الفن (فلسفة الجمال)، وفلسفة السياسة، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة العلم أيضاً. وهذه المسألة هي نقطة قوة المذهب الشيعي. وعلى أية حال فإن الكثير من عظمائنا كانوا فلاسفة، في نفس الوقت الذي كانوا فيه فقهاء، وعلى رأس هؤلاء الإمام الخميني، وكذلك كان العلامة الطباطبائي.

ولذا فإنّ أعلاماً، أمثال: صدر الدين الشيرازي، الذي كان فيلسوفاً متبهراً، كان محدثاً بارعاً ومجتهداً بكل معنى الكلمة. وهذا ما يتجلى في شرحه لأصول الكافي؛ وشيخ الإشراق هو فيلسوف إشراقي، وفي نفس الوقت فإنّ لديه كتباً في الفقه الاستدلالي؛ وكذا الحال بالنسبة إلى المحقق الداماد. وعلى أية حال فإن كبار العلماء في الحوزة العلمية، كالخواجة نصير الدين الطوسي وغيره، كانوا جامعين للعلوم. وقد كانت هذه نقطة قوة الشيعة في طول التاريخ.

أما عن منزلة العلوم العقلية في الحوزة العلمية اليوم فإن تصوري أنه كما يبحث في الفلسفة عن التشكيك في الوجود، فإن الموجود المشكك له مراتب: مرتبة عليا؛ ومرتبة سفلى، إذا أردنا أن نبين منزلة العلوم العقلية في الحوزة لابد أن نقول: إنّ هذه العلوم في الحوزة في صورة مشكّكة أيضاً. ويستدرك السيد الحيدري بالقول ((يعني إذا كنت ترى أن دراسة كتابَيْ (بداية الحكمة) و(نهاية الحكمة) هي دراسة للفلسفة في الحوزة فيقال: إن هناك الكثير من طلاب الفلسفة. إلا أنّ هذين الكتابين في الحقيقة لا يبلغان أن يكونا فهرساً لأبحاث الفلسفة؛ لأن القدماء عرّفوا الفلسفة بأنها (معرفة الإنسان نفسه). فالحقيقة أن الفلسفة تعني معرفة النفس، والحال أنّ كتابي (البداية) و(النهاية) ليس فيهما أي بحث عن معرفة النفس. فإذا اعتبرنا تلك الكتب فلسفة، وهي المرتبة الأولية والدنيا من الفلسفة، نقول: إن منزلة الفلسفة جيدة جداً في الحوزة. أما إذا اعتبرنا الفلسفة دراسة كتب، مثل: الأسفار، والحكمة المتعالية، والقبسات، فإن دراسة هكذا متون فلسفية متقنة قليلة جداً في الحوزة. وإذا أردنا تفسير الفلسفة بالنحو الذي كان يدرِّسها السيد الإمام الخميني، والذي كان في الحقيقة درس خارج الفلسفة (المراحل العالية في دراسة الفلسفة)، وليس دراسة لمتن خاص، أو السيد الآشتياني، الذي كان يدرس الفلسفة في المدرسة الفيضية، ولم يرتبط بحثه بأي متن أصلاً، إذا اعتبرنا ذلك هو معنى الفلسفة فلابد أن نقول: إنه لا يوجد أيٌّ درس فلسفة في الحوزة)).

وعلى أية حال لابد أن نلاحظ الفلسفة والعلوم العقلية بصورة تشكيكية. ومرتبتها الدنيا لها في الحوزة طيف واسع، لكن مستوياتها العليا قليلة جداً. ولابد من البحث عن حلٍّ لذلك. وهذه في الحقيقة نقطة قوة الحوزة العلمية، ولا ينبغي أن تسلب منها. وهناك ضرورة أن تحتلّ الفلسفة منزلة أفضل في الحوزة العلمية.

وهناك خطوات بدأت في هذا المجال، مثل: الكثير من المؤسسات التابعة للحوزة، أو الفروع العلمية المختصة بالعلوم العقلية الموجودة في الحوزة، والتي تدرس الفلسفة، بنحو مقتضب، إلاّ أن هذه في حدّ التعرف على أبجديات الفلسفة. أي إننا إذا بحثنا عمن يبحث بعمق ويحلل ويناقش فهذا ـ للأسف ـ نادر. ولابد أن نقول: إنه لا تعصب لدينا. وإذا أراد شخص أن يعارض الفلسفة فلا اعتراض لدينا، ونتقبله، أي إنه لا تعصب لدينا للفلسفة. أما إذا أراد فرد أن ينقد شيئاً دون أن يفهمه فهذا خطأٌ في الحقيقة. يقول الملا هادي السبزواري في كتابه أسرار الحكم: (المهارة (الفن)هي فهم كلام الآخرين، لا رفضه). وللأسف فإننا نشاهد بعض من ينتقد الفلسفة لا قدرة له على دراسة وتبيين المباحث الفلسفية. وهذا في الحقيقة مضرٌّ جداً، وهو مخالف للدين؛ لأن الدين يقول: (الناس أعداء ما جهلوا). وعليه فلو فهم شخص الفلسفة ونقدها فلا إشكال في ذلك. فمثلاً: كتب السيد عبد الأعلى السبزواري، وهو من المراجع بعد السيد الخوئي، نقداً للفلسفة، أو نقداً على شرح المنظومة لا إشكال فيه، وكان جهداً علمياً قيّماً؛ لأنه درس الفلسفة وفهمها، ثم انتقدها، وهذا لا خلل فيه، أما اذا انتقد أحدٌ الفلسفةَ دون دراستها فهذا خطأٌ كبيرٌ. والبعض قد يدرس الفلسفة أو يدرِّسها إلا أنه يقوم في الحقيقة بترجمة أحد المتون الفلسفية. مثلاً: تجد بعضهم أحياناً يدرس الأسفار لكنه يترجم المتن. وهذا في الحقيقة ليس دراسة للفلسفة.

وعليه فإذا استطاع شخص أن يغلق الكتاب، ثم يحلل المتن، ويوضِّح المراد من الموضوع الفلسفي؛ أو يستطيع أن يفكِّر تفكيراً عميقاً، فهذا ما يصح تسميته بالتفكير الفلسفي. وهذه المسألة قليلة في الحوزة إلى حدٍّ ما. والحقيقة أن هناك فعاليات قد بدأت في الحوزة، إلا أنها قليلة، رغم وجود أرضية لاستعدادات كثيرة في الحوزة، لأني أتذكر أنه في بعض الأوقات لم يكن هناك شرحٌ واحدٌ

للفصوص، وقد توجد بعض محافظات البلاد لا يكون فيها كتاب أسفار واحد، لكن في مدينة قم توجد الكثير من المصادر الفلسفية، ويُطبع بعضها، بالإضافة إلى المكتبات الفلسفية العديدة المنتشرة في هذه المدينة. وعلى أية حال فالأرضية مناسبة للتأمل العقلي والبحث الفلسفي، لكنها ليست بالمستوى الذي يجب أن تكون عليه الفلسفة.

ما هي العوامل المؤثرة في ازدهار الفلسفة وانتشارها في الحوزة العلمية؟

العامل الأول والنقطة الأساسية هي أننا نعتبر الفلسفة والكلام والعرفان دروساً ثانوية وغير أساسية؛ لأن المنطق مقدمة لعلم الكلام، والكلام مقدمة للفلسفة، والفلسفة مقدمة للعرفان، والعرفان أيضاً مقدمة لتهذيب النفس وللسير والسلوك. ولهذا فإننا لا نعتبر ـ في أية حال ـ تهذيب النفس والأخلاق أو السير والسلوك أمراً ثانوياً وغير أساسي. فالنقطة المهمة هنا أن نعتبر هذه العلوم علوماً أساسية، وليست ثانوية، بالمقارنة مع العلوم الأخرى، ولا نقصر الفلسفة على أصالة الوجود والتشكيك، أو الاشتراك المعنوي للوجود؛ لأن التفكير العقلي والتفكير الاستدلالي وكون الباحث ذا نزعة عقلية أمرٌ مهمٌ جداً.

العامل الثاني أن نلاحظ من هم الذين عملوا على ازدهار الفلسفة، فهؤلاء هم أعلام، أمثال: الإمام الخميني، والعلامة الطباطبائي، والشهيد المطهري، وقد كانوا ـ في الحقيقة ـ في قمة الأخلاق وتهذيب النفس، وعليه إذا أردنا الترويج للعلوم العقلية في عصرنا الحاضر فلابد أن يتصدى لتدريس الفلسفة أعلامٌ مثل: الشيخ الأنصاري الشيرازي، الذي يمثل في الحقيقة إنساناً عظيماً وورعاً. وحينذاك تأخذ الفلسفة مكانتها الحقيقة. أما إذا لم يوجد الفرد المناسب لهذه

المهمة، أو لم يكن لديه جناحا العقل النظري والعقل العملي ـ كما تقتضيه الفلسفة ـ فسيكون هذا من أكبر العوامل المبعِدة للطلاب عن دراسة الفلسفة.

والعامل الثالث لازدهار الفلسفة هو أن يفهم مدرِّسو الفلسفة أبحاثها جيداً، أي أن يكون المدرس قد استوعب الفلسفة حقاً وفهمها جيداً، لا أن يتلاعب بالاصطلاحات. وأضرب لكم مثالاً: لقد كان المدرس الأفغاني يقول: (إذا كنتَ في درس وقال الأستاذ شيئاً ولم تفهمه فاطلب من الأستاذ أن يكرِّره، فإذا كرَّره ولم تفهمه اطلب منه تكراره لمرة ثالثة، فإذا بيَّنه لمرة ثانية ولم تفهمه قل لأستاذك: إنك أيضاً لم تفهم المبحث جيداً). وهذا الكلام من المدرس راقٍ. ولابُدّ أن يكون أستاذ الفلسفة هكذا، أي إنك إذا رأيت الأستاذ بيّن وكرر المبحث ثلاث مرات ولم تفهمه فهذا يدل أن الأستاذ نفسه لم يفهم المسألة.

فالفيلسوف هو الفرد الذي فهم المباحث حقاً، وبعد استيعابها قام بتدريسها، لكن إذا أراد تدريس الأبحاث الفلسفية من لم يفهمها فإن الناس والدارسين سينفرون من الفلسفة.

والعامل الرابع المؤثر في هذا الباب أن الكثير من الطلاب يرون أنهم إنما يدرسون الفلسفة لأنها مقدمة للعرفان، والحال أن درس العرفان في الحوزة قليل جداً؛ أو يرون أن بعض الأفراد يؤذون الفلاسفة ويكفرونهم ويتجاسرون عليهم، وهذا أمر لا يليق بالحوزة وطلاب العلوم الدينية؛ ففي هذه الحوزات كان هناك على الدوام أفراد متحررون. والحرية الفكرية بين طلاب العلوم الدينية وفي الحوزات العلمية لا توجد في أي مكان آخر. ويحتمل أن يكون ابن كمونة يهودياً، وقد كتب عدة مؤلفات ضد النبي الأكرمصلى الله عليه وآله في هذه الحوزات.

وبناءً على ذلك إذا أراد شخص أن يؤلِّف كتاباً فليكتب، ولا اعتراض عليه. لكن لا ينبغي أن يتجاسر على الدين، وعلى الأشخاص؛ لأن (حياة العلم بالنقد والرد). إن هذا المجال من حرية الفكر الموجود في الحوزات العلمية لا يوجد حتى في الجامعات. وأنا أعرف الآن بعض أساتذة الجامعات لا يجرؤون على طرح أفكارهم، أو طباعة كتبهم؛ لأنهم سيفصلون من الجامعات، ولذا يأتي هؤلاء الأفراد إلى الحوزة ليطرحوا أفكارهم، أي إن الحوزة لها القابلية الكبيرة على استيعاب كلامهم. وسعة الصدر هذه ضرورية جداً للحوزة. لكن البعض ـ للأسف ـ يضعّف نقاط القوة هذه ويسحقها.

العلوم العقلية ومناخات التجديد

نحن مسلمون، ونريد الدراسة في المجالات الإسلامية والتحقيق فيها. وهذا يختلف عمّن يريد دراسة الهندسة أو من ينهج منهجاً علمانياً (بعيداً عن الدين). فالذي يقول: إنه لا علاقة له بالدين يأتي من البداية ويقول: إني أبحث عن شيء جديد. لكن الفرض أننا مسلمون، ولدينا ديننا، وإذا أردنا أن نتكلم عن ديننا فلابد أن نطلع على ما جرى خلال ١٤٠٠ سنة مضت، يعني أن نعرف بدقة ما قاله القرآن، وتفسيره، ونراجع كلمات العلماء خلال ١٤٠٠ سنة من تاريخ الإسلام.

وبناء على ذلك إذا كان المقصود بالتجديد في العلوم العقلية التجديد من دون الالتفات إلى تاريخ الإسلام والفكر الإسلامي، من الآيات والروايات وأحاديث المعصومين عليهم السلام، فهذا التجديد لا قيمة له، وعدمه أفضل من وجوده. أما مَنْ يريد تجديداً ذا قيمة فلابد أن يتعرف على التراث. والحقيقة أن التجديد في هذا المجال ليس متاحاً لكل أحد، وإنما يقوم به أمثال ابن سينا، وشيخ الإشراق، وصدر المتألهين، والعلامة الطباطبائي. والواقع أن نفس الابتكار ليس ضرورياً في الوقت الراهن. والأمر المهم أن هناك مسائل أسَّس لها علماء مثل:

صدر المتألهين، وابن سينا، والسهروردي، لكنهم لم يفصِّلوا الكلام فيها، فعلينا القيام بتفصيلها وتبيينها.

أضرب لكم مثلاً: لاحظوا أن صدر المتألهين لم يفصِّل الكلام في الفلسفة السياسية. وبغض النظر عن العلوم السياسية وما يتعلق بالأخلاق والمسائل الأخلاقية، هل نستطيع أن نطرح فلسفة سياسية على أساس الحكمة المتعالية أم لا؟ لقد وضّح صدر المتألهين مباني هذه المسائل، أما نفس الفلسفة السياسية، وما هي أصولها؟ وما هي مبانيها؟ فهذا ما لم يتعرض له.

لماذا أهملت الفلسفة في الحوزة العلمية؟

أما حول العلوم التي تبحث حول تهذيب النفس فأحدها الحكمة العملية، وهي الأخلاق، والآخر هو العرفان، سواء العرفان العملي أم العرفان النظري؛ والآخر هو السير والسلوك. وعلى سبيل المثال: عندما يقول أستاذ لطلبته: عليكم بصلاة الليل، ولا تضيعوا أوقاتكم، وليكن لكم برنامجٌ منظم، وافعلوا كذا، ولا تفعلوا كذا، فهذا ليس درس أخلاق. هذه مواعظ وإرشادات. ولابد أن نميز بينهما. فالموعظة والإرشاد أمر حسن جداً ومطلوب، وكل إنسان يحتاج إلى الموعظة، لكن المسألة الأخرى هي بحث الأخلاق والحكمة العملية. كان في النجف ٣٠٠ درس أخلاق، رغم أن عدد الطلاب لم يكن بتلك الكثرة، فإذا كان هناك ٣٠٠ درس فمن المرجَّح أن يكون في كل درس اثنان أو ثلاثة طلاب، أي أن يكون للأستاذ طالبان أو ثلاثة طلاب خصوصيين، ويعمل معهم، فإذا كان درس الأخلاق بهذا النحو فإنه سيكون مفيداً في الحقيقة، ويحصل المتعلِّم منه على ثمرة. أن يفهم المتعلِّم أين تبدأ الأخلاق، وأين تنتهي، فهذا هو بالضبط جهد فلسفي.

وإذا لاحظتم فإن الذين درسوا الأخلاق أو كتبوا فيها على امتداد التاريخ هم فلاسفة. الإمام الخميني ـ مثلاً ـ كان أستاذ أخلاق، وكان فيلسوفاً أيضاً؛ والعلامة الطباطبائي كان أستاذ أخلاق، وكان فيلسوفاً؛ وكذلك الخواجة نصير الدين الطوسي كتب في الأخلاق، وهو فيلسوف؛ وابن مسكويه من كبار علماء الأخلاق، وكان من كبار فلاسفة عصره أيضاً؛ والنراقيّان (الوالد والولد)كانا فيلسوفين، أي إنكم إذا لاحظتم أكبر أساتذة الأخلاق والمؤلفين في الأخلاق تجدون أنهم كانوا فلاسفة؛ فإنها تحتاج إلى فكر منسجم. وهذه نقطة مهمة.

وإذا لم تكن لغته العربية، جيدة لا يمكن أن يصبح أستاذاً في الأخلاق. والسبب في كون القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام في قمة الفصاحة والبلاغة هو هذه المسألة أيضاً. فمن يريد تهذيب النفوس لا يستطيع التأثير في الآخر إذا لم يكن كلامه فصيحاً وبليغاً. إذاً لابد أن يكون الذين لديهم أفكار فلسفية فصحاء وبلغاء، وأن تكون لغتهم الأدبية متينة، مثل: المرحوم الشيخ المشكيني، الذي كان يتحدث بفصاحة وبلاغة. وهكذا أفراد يصلحون أساتذة أخلاق. وكذلك هو حال الميرزا جواد الملكي التبريزي. وكذلك هو أبو سعيد أبو الخير، وكتب الخواجة عبد الله الأنصاري، فإن كتبهم كتب أدبية وكتب أخلاقية أيضاً. إذاً إذا أردنا لتهذيب النفس والسير والسلوك، أو الحكمة العملية والعرفان العملي، أن تستعيد مكانتها في الحوزة العلمية فلابد أن يتصدى لها أساتذة فصحاء وبلغاء، وفلاسفة متقين، وأن تكون هناك دروس أخلاق خصوصية.

ترنّح الفلسفة في الحواضر العلمية

يرى السيد كمال الحيدري ان الفلسفة المقارنة في الحوزة وبوصفها درساً ضمن دروس الحوزة لم تتقدّم. نعم، توجد في مدينة قم بعض المؤسسات يُوجد فيها قسم الفلسفة المقارنة، إلا أنها بضع وحدات لدرس الفلسفة المقارنة، وهي

قليلــة جــداً. وطبعــاً توجــد فــي الغــرب الفلســفة الوجوديــة والذرائعيــة (پراگاتزم)والفلسفة التحليليـة. والتعـرف علـى هـذه الفلسـفات أمرٌ مفيـد جـداً. وتتضح لمن يدرس تلـك الفلسـفات نقـاط القـوة فـي الفلسـفة الإسـلامية. لكـن للأسف فإننا على اطلاع أن بعض المؤسسات في قـم تـدرِّس الأديـان العاليـة أو الفلسفة الغربية لطلاب لم يدرسوا الفلسفة الإسلامية بعدُ. ومن الطبيعي أنّ من لم يدرس الكلام الإسلامي والفلسفة الإسـلامية والعرفـان الإسـلامي، ويقـدم علـى دراسة العرفان البوذي، فإن ضرره عليه أكثر مـن نفعـه. نعـم، ينتفـع مـن العرفـان البوذي أو الفلسفة المقارنة أو الفلسفة الغربيـة مَـنْ درس كتـاب الأسـفار جيـداً، وفهمه. وإذا كان يتقن كتاب الشفاء، ثـم شـرع فـي الفلسـفة المقارنـة، فسـيكون عملاً مقارناً ومفيداً، وهو مقبول في المجامع العلميـة. والكتـب التـي دونـت فـي الحوزة حول الفلسفة المقارنة كثيرة والحمد لله.

الفلسفة الدينية والعقائدية عند السيد محمد باقر الصدر(قدس سره الشريف)

لقد برز المنحى الفلسفي لدى المفكر الصدر مع ظهور كتابه (فلسفتنا)سنة ١٩٥٩، والذي ألّفه لغرض التصدي للمد الشيوعي الجارف إبان فترة الحكم القاسمي. ثم تلا ذلك دراسته الضخمة بعنوان (الأسس المنطقية للإستقراء)بداية السبعينات من القرن العشرين. لقد تبنت دراسة (فلسفتنا)من حيث الأساس آراء المذهب العقلي (الأرسطي).

كتاب(فلسفتا)الذى حضى على مدى ما يقرب من اربعة عقود من لدن كتاب و مفكرين على المستوى المحلي و العالمي بالاهتمام الواسع ، حتى ان احد الكتاب العراقين المرموقين و هو الاستاذ الدكتور(متعب مناف)اقترح ـ كما جاء في كتابه(الدين و الدولة و العلمانية)الذي اصدره(مركز المستقبل للدراسات و البحوث)بان يكون(محمد باقر الصدر)و(غرامشي)المفكر الايطالي المعروف رأسي جسر للتواصل الحضاري و الفكري بين الشرق و الغرب ، اضافة الى ذلك ان امر القرأة قد تحتاج الى حجم اكبر من حجم الكتاب ذاته ، حتى تعطي لنفسك الحق بانك قادر على فهمه او افهامه ، اذن كيف بك بحجم او مساحة لا تتيح لك الا ـ فقط ـ ما يزيد قليلا على ابداءرأيك الخاص ، المهم الكتاب هو كما يلي:

ان الكتاب يحمل بين دفتيه(٤٦٣)صفحة من الحجم المتوسط ، ومن اصدار(دار التعارف للمطبوعات)حيث تم اصداره في طبعته الثانية ، عام(١٤٣٠ هجرية ــ ٢٠٠٩ ميلادية)في بيروت ، وان محتويات الكتاب تضم : تعريفاً بالكتاب و تقديماً و مقدمة و كلمة للمؤلف ، اضافة الى عدة فصول او اقسام ــ سمها ما شئت ـ منها التمهيد ، ما بين الصفحتين(٤٧ ـ ٩٢)ثم : ١ / نظرية المعرفة

بين الصفحتين(٩٣ ـ ٢٤٥)و التي تتفرع الى(المصدر الاساسي للمعرفة)و(قيمة المعرفة)، ثم ٢ /(المفهوم الفلسفي للعالم)في الصفحات(٢٤٧ الى ٤٥٢)و يتضمن(تمهيداً)ثم(الديالكتيك او الجدل)و(مبدأ العلية)ثم(المادة او الله)و اخيراً(الادراك).

منهجية (فلسفتنا)

أول ما يثير الإنتباه في دراسة (فلسفتنا)انها عرضت بحثاً عن إحدى كبريات مسائل المجتمع الفكرية قبل التطرق إلى البحث الفلسفي المجرد. واكثر من هذا جعلت المسألة الاجتماعية - والمتعلقة بالنظام الأصلح للمجتمع - بمثابة القضية الممهدة للدراسة الفلسفية. وهذا النهج يعاكس السلوك الشائع الذي يعتبر البحوث الفلسفية المجردة ممهدة للبحوث الإنسانية، وعلى رأسها قضايا المجتمع. ذلك ان البحث الفلسفي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: فهو إما ان يتعلق بنظرية المعرفة، أو بنظرية الوجود، أو بالقيم والمعايير الإنسانية. ومن الناحية المنطقية لا بد للبحث ان يبدأ بنظرية المعرفة قبل الخوض في نظرية الوجود والقيم، وكذا لا بد أن يبدأ بمسألة الوجود قبل الشروع في بحث قضايا القيم والمعايير. فالباحث ما لم يسلّم بالأسس المعرفية الصحيحة وقيمتها وحدودها، لا يمكن له ان يستكشف معالم الوجود وطبيعته. وما لم يتعرف على حقيقة الوجود، لا يمكن له ان يعرف حقيقة ما عليه القيم الإنسانية وإعتباراتها.

فمثلاً قد نسأل: لماذا اعتقد المذهب الميتافيزيقي وجود أمور طبيعتها ليست مادية، في حين نفى المذهب المادي وجود مثل هذه الأمور؟ فهذا السؤال يقتضي جواباً مربوطاً بأُسس المعرفة وحدودها وقيمها. وكذا حين نسأل: لماذا ينظر التفكير الميتافيزيقي إلى القيم الإنسانية نظرة مليئة بالوجدان والحس الروحي، في حين أن التفكير المادي يجرد هذه القيم من طابعها الوجداني

ومسحتها الروحية؟ فلا شك ان الجواب ينحصر في أن النظريتين ترتبطان بالوثاق القائم على الرؤية الفلسفية لكل منهما إزاء الوجود بشكل عام.

هكذا يتضح ان البحث في المعرفة يمهد للبحث في الوجود، وكذا الحال فيما يتصل بهذا الأخير مقارنة ببحث القيم الإنسانية، ومنها القضايا الاجتماعية. وعلى ضوء ذلك نرى - مثلاً - كتاب الفارابي (آراء أهل المدينة الفاضلة)مقسَّماً إلى قسمين؛ أحدهما فلسفي والآخر اجتماعي سياسي، والأول منهما ممهد للآخر من غير عكس، فهو يحتوي على سبعة وثلاثين باباً، تتصف الأبواب الخمسة والعشرون الأولى منها بأنها فلسفية محضة، حيث تبدأ بباب (القول في الموجود الأول)وتنتهي بباب (الوحي ورؤية الملك)، أما الأبواب الأخرى فهي اجتماعية سياسية تختلط بالمفاهيم الفلسفية، إذ تبدأ بباب (احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون)وتنتهي بالباب الأخير (المدن الجاهلة).

اذاً يمكن أن نتساءل: هل تؤمن (فلسفتنا)بهذا النوع من المنهجية؟ خاصة انها بدأت البحث في النهج المعاكس لإعتبارات ايديولوجية تخص الوعي الإسلامي وعلاقته بالطرح الحضاري.

واضح ان (فلسفتنا)جعلت البحث في نظرية المعرفة أساساً ممهداً للبحث في نظرية الوجود. لكن ليس هناك ما يشير إلى إعتبار بحث الوجود يمثل أساس البحث في القيم. نعم وردت بعض الاشارات التي توحي بوجود الترابط بين البحوث الاجتماعية والبحوث الفلسفية المجردة، كالذي جاء في موضوع (الإدراك)، فالبحث فيه يتضمن بعدين: أحدهما يرتبط بالفلسفة عبر نظرية المعرفة، بينما يعود الآخر إلى مبحث القيم من خلال المسألة الاجتماعية.

مهما يكن فقد تناولت (فلسفتنا)محورين فلسفيين من البحث، هما نظرية المعرفة ونظرية الوجود -المفهوم الفلسفي للعالم-، وتضمن المحور الأول ثلاثة

جوانب، هي اصل المعرفة وقيمتها وطبيعتها، حيث تم بحث الجانبين الأولين علناً، فيما تداخل الجانب الثالث مع الثاني ضمناً. أما المحور الآخر الخاص بنظرية الوجود أو المفهوم الفلسفي للعالم فقد إعتبرته (فلسفتنا)غاية بحثها، وكرست له القسم الثاني من الكتاب، فيما مهّدت له القسم الأول الخاص بنظرية المعرفة، كالذي جاء في نص مقدمة الكتاب كالتالي: ‹‹هدفنا الأساسي من هذا البحث - أي نظرية المعرفة -، هو تحديد منهج الكتاب في المسألة الثانية، لأن وضع مفهوم عام للعالم، يتوقف قبل كل شيء على تحديد الطريقة الرئيسية في التفكير، والمقياس العام للمعرفة الصحيحة، ومدى قيمتها.

أما أهم الافكار التي تبنتها (فلسفتنا)فسنستعرضها كالآتي:

١ـمع نظرية المعرفة

سلّمت (فلسفتنا)، في نظرية المعرفة، بالمذهب العقلي - الميتافيزيقي - العائد إلى المنطق الأرسطي. فالمعروف ان هناك قسمين للمعرفة هما التصور والتصديق، ويُعرّف التصور - عادة - بأنه إنطباع صورة الشيء في الذهن، أما التصديق فهو تصور ينطوي على حكم.

وحول منشأ التصور هناك عدة نظريات عرضتها (فلسفتنا)للمناقشة، أولها نظرية الاستذكار - الافلاطونية - القائلة بأن تصور المعاني الكلية هو عملية استذكار النفس للمثل الموجودة في العالم العلوي. حيث اعتقد افلاطون ان النفس قبل حلولها في البدن كانت هائمة في عالم علوي تعرفت من خلاله على جميع المثل هناك، ولكنها حين حلت في البدن نسيت ذلك العالم، إلا انها ظلت تستذكره كلما تطلعت إلى الواقع المحسوس الذي يمثل ظل ذلك العالم.

هذه هي نظرية الاستذكار التي لقيت رفضاً تاماً من قبل (فلسفتنا)بإعتبارها بعيدة عن منطق الواقع.

ومثلها لقيت كل من النظريتين الغربيتين، العقلية والحسية، فالاولى تعتقد بوجود عدد من التصورات في النفس دون ان يكون لها علاقة بالواقع المحسوس، مما جعلها تتعرض إلى نقد لاذع من قبل النظرية الحسية على يد (جون لوك). لكن هذه الأخيرة هي بدورها لم تسلم من النقد والرفض، وذلك لأنها لم تستطع ان تفسر جملة من التصورات والمعاني، كفكرة الاستحالة والسببية وما إلى ذلك.

وفي قبال هذه النظريات تبنت (فلسفتنا)النظرية الانتزاعية - التجريدية - العائدة إلى المذهب الأرسطي. وهي تقرّ بأن نشأة التصورات تستمد من الواقع الحسي، حيث تكون بسيطة واولية، كتصورنا لهذا البياض أو تلك الحرارة.. الخ، وبعدها يقوم الذهن بإستنباط تصورات أخرى لها مستويات مختلفة من التجريد العقلي، بطريقة الانتزاع، مباشرة وغير مباشرة. فقد تكون هناك تصورات شديدة التجريد، مثل تصورنا للوجود بما هو عام، كما قد يكون العكس؛ كتصورنا لزيد مثلاً. أضاف ة إلى ان الذهن قد يستحضر صورة ليس لها مصداق في الواقع، كالعدم المطلق واجتماع النقائض وما إلى ذلك من صور.

ولم يقتصر الأمر على ذلك، إذ تعرضت (فلسفتنا)إلى موضوع طبيعة الصورة الذهنية إن كانت مادية أو روحية. وقد تبنت المذهب الميتافيزيقي الذي يعتبر الصورة المدركة مجردة لا مادية. وقد ميزت بين الصورة المادية التي تنشأ في موضع محدد من الدماغ، وهي تماثل ما يحدث في الحاسة كشبكية العين، وبين الصورة المدركة في العقل المجرد. إذ الأولى لا تملك خصائص هندسية من ابعاد كتلك التي تملكها الثانية، أضاف ة إلى ما تتميز به هذه الأخيرة من ثبات خلافاً للأولى التي تتغير طبقاً لتغير الشيء الخارجي المنعكسة عنه.

أما فيما يخص موضوع التصديق، فمعلوم ان (فلسفتنا)ايدت المذهب الأرسطي في تفسير مصدره الأساس. والفكرة الرئيسية لهذا المذهب هي انه يؤمن بوجود قضايا عقلية ضرورية تصدّق بها النفس متى ما تصورت أطرافها والنسب التي تتضمنها. وهي تتصف بالوضوح واليقين، كما تعتبر أساس المعارف الأخرى المستنتجة منها، رغم أنها لا تحتاج إلى برهان يؤكدها، بل إن كل إستدلال لا يصح إلا اعتماداً عليها ومصادرتها سلفاً. وعلى قمة هذه القضايا مبدأ عدم التناقض القائل باستحالة اجتماع النقيضين معاً، كذلك مبدأ السببية القائل بأن كل حادثة لا بد أن ترتبط بسبب ما من الاسباب.

واستناداً إلى ذلك رفضت (فلسفتنا)جميع المدارس التجريبية التي تعتبر التجربة مصدراً أساساً للمعرفة، والتي تؤمن بأن الإستدلال يكون دائماً من الخاص إلى العام طبقاً للعملية الإستقرائية. وهي مخالفة صريحة للمذهب الأرسطي الذي يعتبر المعرفة تنمو وتتدرج من العام إلى الخاص، حتى في قضايا الإستقراء التي تستخدمها العلوم الطبيعية. إلا ان ما جاء في كتاب (الأسس المنطقية للإستقراء)يخالف النتيجة الأخيرة، إذ تضمن التأكيد على أن الإستقراء يسير من الخاص إلى العام دون العكس.

وفي قيمة المعرفة نقدت (فلسفتنا)مذاهب غربية عدة، وانتهت إلى تحديد موقفها وفقاً للمذهب العقلي بالخطوط الثلاثة التالية:

الخط الأول: ينقسم الإدراك المعرفي إلى تصور وتصديق. والتصور ليس له قيمة موضوعية، حيث لا يثبت أكثر من أن شيئاً ما يوجد في الذهن، أما مصداقية الشيء فيحددها التصديق الذي له قيمة موضوعية بإعتباره يملك خاصية الكشف الذاتي عن الشيء الموجود.

الخط الثاني: ان المعرفة التصديقية تقوم على أسس كاملة صحيحة تتمثل بالمبادئ العقلية الواضحة، والتي لا يمكن إثباتها مادام نفس الإستدلال يعتمد عليها، كما ان بها تستنتج سائر المعارف الصحيحة الأخرى.

الخط الثالث: وفيه يتعين مدى التطابق بين الصورة الذهنية ومصداقها الخارجي. فالاختلاف بينهما هو اختلاف الماهية والوجود، أي ان الصورة تعبر تعبيراً حقيقياً عن مصداقها الواقعي، وتتطابق معه تماماً، رغم أنها تختلف عنه في شكل الوجود، لأن الوجود الموضوعي يحتوي على نشاط وفعالية بذاته، في حين تفتقر الصورة لهذا النشاط والفعالية بسبب التصرف الذاتي (الذهني).

٢ـمع مفهوم الواقع الموضوعي

قلنا ان فلسفة العالم والوجود احتلت القسم الثاني من الكتاب. وفي هذا القسم كشفت (فلسفتنا)عن خطأ كل من المثالية والمادية - خاصة الديالكتيكية - في تفسير الواقع الموضوعي، وتبنت من جهتها الموقف الميتافيزيقي (الإلهي)الذي يؤمن بكلا الواقعين المجرد والمادي معاً.

ومن أبرز الموضوعات المطروحة مسألة الحركة والتجدد في الواقع المادي. فقد اتفقت الفلسفتان الإلهية والمادية - خاصة الديالكتيكية - على وجود التجدد الدائم في الطبيعة، إلا انهما اختلفا حول تفسير ذلك، إذ تقيم المادية الديالكتيكية تفسيرها على جدل التناقض وتطوراته، بخلاف ما عليه المدرسة الأخرى التي تنطلق من مبدأ تشابك القوة والفعل في تفسير عملية الحركة والتجدد، كما جاء عن أرسطو الذي عرّف الحركة بأنها خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج. وأيدت (فلسفتنا)نظرية الحركة الجوهرية العامة لصدر المتألهين الشيرازي.. تلك النظرية التي إعتبرت الحركة تمس الجوهر كما تمس العرض، بل إن حركة العرض لا تحدث إلا بسبب حركة الجوهر في الداخل.

ومبرر هذا الإعتقاد مستمد بالأساس من قاعدة فلسفية تقول: علة الثابت ثابتة، وعلة المتغير متغيرة، وهي قاعدة مستنتجة من مبدأ «السنخية». إذ لما كانت ظواهر الطبيعة متغيرة فإن علتها لا بد أن تكون متغيرة أيضاً، لأن العلة والمعلول لا ينفك أحدهما عن الآخر، فكلاهما متعاصران ومتلازمان وجوداً وعدماً، وهو يكشف عن تفسير جوهر الطبيعة، حيث بتغيره تتغير ظواهر الطبيعة وعوارضها السطحية.

هذه هي نظرية الحركة الجوهرية في الطبيعة، وقد حاول الفيلسوف صدر المتألهين ان يفسر على أساسها نشوء النفس وتجردها كما سنعرف.. وقد يثار بهذا الصدد سؤال هو: إذا كان سبب حركة العوارض في الطبيعة يتمثل بالحركة الجوهرية، فما هو سبب نفس هذه الحركة؟

اجاب الفيلسوف الشيرازي بأن سبب الحركة الجوهرية يتمثل بالعقل المجرد الثابت. وهو جواب يثير اشكالاً، إذ لو اعتمدنا على نفس القاعدة السابقة – علة الثابت ثابتة وعلة المتغير متغيرة – لكان الاشكال قائماً، إذ كيف يكون ما هو ثابت كالعقل المجرد علة لما هو متغير متجدد كالحركة الجوهرية؟ مع ذلك فالاشكال المطروح لم يغب عن ذهنية ذلك الفيلسوف الذي إعتبر الحركة الجوهرية وإن كانت تمثل حالة التجدد والتبدل من حال إلى حال في الماهية، لكنها رغم ذلك ثابتة من حيث اتصافها وجوداً بهذا التجدد، فهي ثابتة ومتجددة في الوقت نفسه، إلا ان ثباتها في وجودها لا ماهيتها، وتجددها في ماهيتها لا وجودها، وبهذا يكون وجودها الثابت هو المتعلق والصادر عن العقل المجرد، وبه يزول الاشكال.

لكن رغم ذلك هناك اشكال آخر لا يقل اهمية عن سابقه، إذ حتى لو سلمنا بكون الحركة الجوهرية في الطبيعة ثابتة، فإن هذا الثبات يختلف كيفاً عن ثبات

العقل المجرد، فكيف يرتبط الثباتان في رابطة العلية مع انهما مختلفان تمام الاختلاف؟

٣ـمع مبدأ العلية

لدى المذهب الأرسطي يعد مبدأ العلية من المبادئ الأولية العقلية الذي ترتبط فيه العلة بالمعلول ارتباطاً لا ينفك أحدهما عن الآخر مطلقاً. وهذا ما سلمت به (فلسفتنا)التي اعتقدت بنظرية الإمكان الوجودي في تحليل علاقة العلية، إذ طبقاً لهذه النظرية يعتبر المعلول ليس له وجود مستقل عن العلة، بل إنه ينبثق منها بحيث ليس له حقيقة أخرى وراء هذا الارتباط والتعلق. فكل قطع لهذه الرابطة يعني افناءاً لوجوده. وعليه يصبح كل ارتباط بين شيئين لا يتحقق فيه انبثاق أحدهما عن الآخر وتعلقه به تعلقاً وجودياً؛ لا يجري عليه حكم العلية.

والملاحظ ان (فلسفتنا)تنفي إمكان الإستدلال على العلية عن طريق الواقع الموضوعي بالتجربة والإستقراء. بل على العكس إعتبرت الواقع هو الذي يدين لها في إثباته والبرهان عليه. وكذا انها جعلت من العلية الأساس المنطقي لبناء الإستقراء وإثبات التجارب والعلوم الطبيعية. وكل ذلك يخالف ما جاء في (الأسس المنطقية للإستقراء)، حيث هناك محاولة للإستدلال على العلية عن طريق التجربة والإستقراء، كما هناك محاولة للإستدلال على الواقع الموضوعي إجمالاً وتفصيلاً عبر الطريقة الإستقرائية، الأمر الذي يختلف عما جاء في (فلسفتنا)التي إعتبرت معرفة الواقع على سبيل الإجمال معرفة بديهية اولية لا تحتاج إلى إثبات أو دليل، بينما إعتبرت معرفة الوقائع الجزئية المفصلة والإستدلال عليها مدينة إلى مبدأ العلية.

وهنا تختلف (فلسفتنا)عن خط المنطق الأرسطي، لكونه يعتقد ان معرفة الوقائع الجزئية هي معرفة أولية لا تحتاج إلى إستدلال. كما انه لم يرد عن هذا

المنطق إعتبار معرفة الواقع الموضوعي الإجمالي من القضايا العقلية الأولية، فهذا الإعتقاد مقتبس من المرحوم محمد حسين الطباطبائي في كتابه (روش رئاليسم)الذي صدر الجزء الأول منه سنة ١٩٥٢، فبين الكتابين الكثير من التشابه، ومن بينها مسألة إثبات الواقع الموضوعي؛ سواء من الناحية الإجمالية أو التفصيلية. وقد اشار المفكر الصدر في بعض بحوثه اللاحقة لعلم اصول الفقه إلى المصدر الذي ترتد إليه فكرة كون المعرفة الإجمالية للواقع الموضوعي هي من القضايا العقلية الأولية، وذلك بقوله: ‹‹قد ظهر لدى بعض المحدثين عندنا ـ ويقصد به المرحوم الطباطبائي ـ ان معرفتنا بالحسيات لا يمكن أن تكون اولية لوقوع الخطأ فيها مع انه لا خطأ في الأوليات، ولكنه عاد وزعم ان معرفتنا بالواقع الخارجي إجمالاً اولية وان كانت معرفتنا بالتفاصيل ليست كذلك، فكان هذا الإتجاه يفصل في المعرفة الحسية بين الإيمان بأصل الواقع الموضوعي في الجملة وبين الإيمان بتفاصيل المعرفة الحسية. ونحن في كتاب (فلسفتنا)حاولنا ارجاع المعرفة الحسية إلى معارف مستنبطة بقانون العلية..››.

٤ـمع نظرية تجزئة المادة

تبعاً لـ (فلسفتنا)فإن هناك مادة علمية واخرى فلسفية. والمقصود بالمادة العلمية انها أعمق اكتشاف يمكن للعلم بلوغه، وهي مركبة من مادة وصورة. أما المادة الفلسفية فهي أبسط مادة في العالم، وتتميز بكونها لا تمتد إليها معرفة العلم، بل يستدل على وجودها فلسفياً فقط. وتتألف المادة الفلسفية من وحدة مادية بسيطة وصورة تتمثل في اتصال تلك الوحدة، إذ لا يمكن تصور الوحدة دون ان يكون فيها اتصال، وهذا الاتصال هو الذي يمثل صورة المادة. واذا كانت هناك وحدة مادية متصلة، فالمادة - إذا - تقبل التجزئة والإنفصال، كما انها قابلة للتركيب والاتصال.

وعلى ضوء ذلك انه لا يمكن تصور جزء لا يتجزأ. فلما كانت الوحدة المادية قابلة للتجزئة، فهي على هذا مؤلفة من مادة بسيطة وصورة متمثلة في شكل الاتصال أو الوحدة، وعليه ان بالإمكان ان تنقسم المادة إلى ما لا نهاية لها من اجزاء.

بهذه الطريقة أيدت (فلسفتنا)النظرية الاتصالية التي ترجع إلى المذهب الأرسطي، والتي تفترض أن الجسم في بداية وجوده ليس مؤلفاً من اجزاء، بل هو شيء واحد متماسك رغم قبوله الانقسام قوة لا فعلاً إلى ما لا نهاية له من الاجزاء. وهي نظرية تختلف عن النظرية الذرية لديمقريطس والقائلة بالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزء كما تبناها المتكلمون المسلمون.

لكن المفكر الصدر لم يثبت على هذا الموقف فيما بعد، فله رؤية مخالفة ابداها في (مجلة الاضواء)، إذ ذهب إلى أن النزاع الفكري الذي ساد قديماً بين النظرية الاتصالية لأرسطو، والنظرية الإنفصالية لديمقريطس حول الجسم والجزء، إنما ينطوي على خطأ في المنهج، إذ كان النزاع فلسفياً، في حين أن المسألة لا تخرج عن كونها علمية تجريبية صرفة. وبالتالي كان النزاع القديم لا طائل وراءه، وكما قال في افتتاحية (الأضواء)لعددها الرابع (سنة ١٩٦٠): «ومن أوضح الأمثلة لذلك ما شغل بال العقليين قروناً متطاولة من الزمان حين حاولوا أن يتعرفوا على ما إذا كانت المادة متكونة من أجزاء وذرّات يتخللها الفراغ، أو متصلة اتصالاً حقيقياً لا فراغ فيه. لقد خيّل للعقليين أنهم يستطيعون أن يصلوا إلى الكلمة النهائية في البحث عن طريق العقل وحده، ومنها نشأت النظريات الاتصالية والإنفصالية، وقام الصراع عنيفاً بين هؤلاء وأولئك من الاتصاليين والإنفصاليين بعيداً عن التجربة ووسائلها، فلم يصلوا إلى نتيجة حاسمة، لا لشيء إلا لأن العقل بطبيعته حياديٌّ في مثل هذا الموقف وما يشبهه من المواقف

التحليلية للكون، فهو لا يستطيع أن يدرك بصورة مستقلة عن التجربة ما إذا كان الجسم مؤلفاً من ذرّات أم لا. ولو أنّ العقليين انصرفوا إلى التجربة واستنطقوها ثم رجعوا إلى العقل كمفسّر نهائيٍّ لظواهر التجربة ونتائجها، لوصلوا إلى خير كبير».

٥ـ مع نظرية حدوث النفس

عرفنا فيما سبق كيف سلّمت (فلسفتنا) بمقالة الحركة الجوهرية في الطبيعة لصدر المتألهين، وهي الان تلتزم أيضاً بتفسير نشوء النفس البشرية تبعاً لهذه المقالة.

فهي تعتبر النفس نتاج الحركة الجوهرية في المادة، إذ تبدأ نشأتها كمادة وتخضع لقوانينها وخصائصها، لكنها تتحول عبر الحركة الجوهرية إلى وجود مجرد لا يخضع لهذه القوانين وخواصها، رغم ما تحمله من بعض النسب المادية.

ومع هذا فإن (فلسفتنا) لم تأخذ بكامل نظرية صدر المتألهين المشحونة بالطابع الافلاطوني والتي ترى ان للنفس وجوداً سابقاً على البدن، لكنها لاسباب معينة تنزلت في المادة ومن ثم تطورت شيئاً فشيئاً، فكينونتها هنا تختلف عن كينونتها هناك.

ويُنسب لابن سينا أبيات بليغة من الشعرهي المسماة القصيدة العينية التي تبدي هذا المعنى من التنزل الوجودي للنفس، وقد نصّ عليها صدر المتألهين في بعض أجزاء تفسيره للقرآن. وجاء في الأبيات الأولى لها ما يلي:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاءُ ذاتُ تعزز وتمنـــــع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كره إليك وربمـــا كرهت فراقك وهي ذات تفجع
ألفت وما سكنت، فلما واصلت ألفت مجــاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهوداً بالحمـــى ومنـــــــــازلاً بفراقها لم تقنع

و من جهة اخرى اشار السيد محمد باقر الصدر قدس سره الشريف في كتابه(فلسفتنا)ان المشكلة والازمة الفكرية دفعت بالانسانية في ميادينها كافة الى خوض كفاح طويل حافل بمختلف الوان الصراع الذي اوصلها الى اهم المذاهب الاجتماعية التي يقوم بينها الصراع الفكري او السياسي وهي : ١ / النظام الديمقراطي الرأسمالي. ٢ / النظام الاشتراكي. ٣ / النظام الشيوعي. ٤ / النظام الاسلامي.

اولا / الديمقراطية الرأسمالية : بعد ان يوصف المؤلف هذا النظام و موقفه من المراحل السابقة له و موقفه منها ، يلخص النظام الرأسمالي في اعلان الحريات الاربعة(السياسية و الاقتصادية و الفكرية و الشخصية)و بعد استعراضه لخصائص هذه الحريات من منظور النظام ذاته ، حيث يذهب الى استخلاص ما يمكن استخلاصه بان ((الخط الفكري العريض لهذا النظام........... هو ان مصالح المجتمع بمصالح الافراد ، فالفرد هو القاعدة التي يجب ان يرتكز عليها النظام الاجتماعي ، و الدولة الصالحة هي الجهاز الذي يسخر لخدمة الفرد و حسابه ، و الاداة القوية لحفظ مصالحه و حمايتها))ثم يبدأ الكتاب بتوصيف هذا النظام من وجهة نظر الكاتب ، ومنها ما يتعلق بالاتجاه المادي في الرأسمالية فيشير الى ان هذا النظام الاجتماعي(نظام مادي خالص)الا انه يركز على فهم فلسفي مادي للحياة ، ويعتبر الكاتب ان هذا هو التناقض و العجز ((فان المسألة الاجتماعية للحياة تتصل بواقع الحياة ، ولا تتبلور بشكل صحيح الا اذا اقيمت على قاعدة مركزية تشرح الحياة و واقعها و حدودها ، و النظام الرأسمالي يفقد

هذه القاعدة ، فهو ينطوي على خداع و تضليل))و كان من الجوانب التي ابدى المؤلف رأياً في النظام الرأسمالي هو موضوع الاخلاق ، و التي بدأ فيها ، بان هذا النظام قد اقصى موضوع الاخلاق من حساباته ، بل قد يكون الاصح ـ كما المح المؤلف ـ بان هذه الاخلاق قد ((تبدلت مفاهيمها و مقايسها ، واعلنت المصلحة الشخصية كهدف اعلى ، و الحريات جميعاً كوسيلة لتحقيق المصلحة ، فنشا عن ذلك اكثر ما ضج به العالم الحديث من محن و كوارث و مأسي و مصائب))، ولقد ابرز الكتاب بعض من هذه المأسي ومنها : تحكم الاكثرية في الاقلية و مصالحها ، وان وجه الاعتراض هنا ، هو انه ((اذا شرعت الاكثرية القوانين على ضوء مصالحها الخاصة و اهملت مصالح الاقلية...... فمن الذي يحفظ لهذه الاقلية كيانها الحيوي ، ويذب عن وجهها الظلم))و بعد ان يحلل الكتاب العلاقة بين الاكثرية و الاقلية و مدى تشعب دائرة الاستغلال في الصناعة و خاصة بعد حصول التقدم في انتاجية الالة و الدعم السياسي لهذه المصالح و المتمثل بالمساواة ((في الحقوق السياسية بين افراد المواطنين....... التي لم تعد الا خيالا))و بعد كل ذلك يصل الكتاب الى افضع المأسي التي يمثلها هذا النظام و المتمثلة بمد انظار من وضع النظام الديمقراطي الرأسمالي في ايديهم كل النفوذ و القوة لاستخدامها في البحث عن مناطق النفوذ الى البلدان الاخرى ، وذلك لسببين : الاول / ((ان وفرة الانتاج تتوقف على مدى توفر المواد الاولية و كثرتها........ المنتشرة في بلاد الله العريضة))و للحصول عليها لا بد من السيطرة على البلاد المتوفرة فيها هذه المواد ، اما السبب الثاني / فأنه يعود الى الحاجة الماسة الى اسواق خارجية تكون قادرة على استهلاك الفائض من الانتاج لدى الدول المنتجة ـ و الذي هو ليس نتيجة لما يعرف(بالاشباع الكلي)للبلاد المنتجة و لكنه لعدم قدرة القوى العاملة لديها للحصول على ما انتجته ايديهم ، و ذلك

للحرمان الذي يعانون منه بسبب طبيعة هذا النظام ـ و كل ذلك يعتبر من وحي الشعور بالحرص على تحقيق اعلى الارباح للفئات الرأسمالية المسيطرة.

ثانيأ / الاشتراكية و الشيوعية : اول مدخل للكتاب الى هذا الموضوع المتعلق بالنظام الاشتراكي و الشيوعية ، فانه يبدأ بتعريف مبسط لمعنى الاشتراكية و يشير الى انها مذاهب متعددة ، واشهرها تلك الاشتراكية القائمة على النظرية الماركسية ، و يعدها المؤلف بانها عبارة عن فلسفة خاصة للحياة بشموليتها ، باعتبارها فهم مادي ديالكتيكي لها ، و يؤكد ان المذهب الديالكتيكي ليس من ابتكار ماركس ، فان النزعة المادية قد سادت مساحات واسعة من الزمن منذ الاف السنين ، من خلال المبادرات الفكرية كافة و خاصة في الميدان الفلسفي ، من ذلك ما قام به(هيجل)باستكمال كل الخطوات لهذه الطريقة(الديالكتيكية)ثم جاء(ماركس)ليتبناها و عمل على تطبيقها على جميع ميادين الحياة بتحقيقين : الاول / انه ((فسر التأريخ تفسيرأ ماديأ خالصأ بطريقة ديالكتيكية))و الثاني / ((زعم فيه انه أكتشف تناقضات رأس المال و القيمة المضافة ، التي يسرقها صاحب المال في عقيدته من العامل))ثم يوضح الكاتب اثر هذين العاملين في فناء المجتمع الرأسمالي من خلال حجم التناقضات في الميدان الاجتماعي ، مما يؤدي الى الوضع الجديد ، و هكذا تناقض تناقض الى ان تزول كافة الاثار السيئة للنظام الرأسمالي ، بعد أزالة التعدد الطبقي لتستقر الانسانية على طبقة واحدة بعد الغاء الملكية التي هي سبب انقسام المجتمع الى منتج و اجير ، ثم يتطرق الكتاب الى ما يجعل الشيوعية تختلف عن الاشتراكية ، وذلك لان الشيوعية ترتكز على : اولا / الغاء الملكية الخاصة و محوها محوأ تامأ من المجتمع. و ثانيأ / توزيع السلع المنتجة على حسب الحاجات الاستهلاكية

للافراد. اما ثالثأ / العمل على منهاج اقتصادي ترسمه الدولة ، و توفق فيه بين حاجة المجموع و الانتاج.

الانحراف عن العملية الشيوعية :

يشير الكتاب الى ان الشيوعية لم تتمكن من تطبيق منطلقاتها و اهدافها ، التي كانت تأمل في تحقيقها بعد ان تمكنت ان تقبض على مقاليد الحكم معتقدين ان لتحقيقها لابد من ((تطوير الانسانية في افكارها و دوافعها و نزعاتها))الى ان تموت في النفوس الدوافع الشخصية و العقلية الفردية ، لتبقى الدوافع الجماعية هي السائدة ، و للوصول الى ذلك لابد من ان يسبق الشيوعية نظامأ اشتراكيأ يعمل على التمهيد للنظام الشيوعي ، ولكل ذلك فقد اجريت تعديلات مهمة على المنطلقات الاقتصادية للشيوعية منها :

١-بدل الغاء الملكية الفردية ، استعيض عنها بحل وسط وهو تأميم الصناعات الثقيلة و التجارة الخارجية و الداخلية ، و خاصة الكبيرة منها ، الا ان ذلك ــ و حسب ما جاء في الكتاب ــ اصطدم بواقع الطبيعة الانسانية ، حيث اخذ الافراد يتقاعسون عن اداء عملهم ، ما دام(النتيجة في حالي الخمول و النشاط)واحدة لذلك اضطرت الشيوعية الى تعديل التأميم المطلق ، وذلك بوضع فوارق بين الاجور ، لدفع العمال الى النشاط في العمل.

٢- و اما من الناحية السياسية : فأن الكتاب يرى ان نهاية المطاف للشيوعية يتمثل في محو الدولة من المجتمع ، حين يتحقق ما تصبو اليه بأن تعم العقلية الجماعية كل البشر ، الا انه و قبل تحقق هذا الامر نتيجة لعدم توحد البشر في طبقة واحدة(فأللازم ان يكون الحكم عماليأ خالصأ)و بألرغم من ذلك كله فأن للكتاب مؤخذات على الشيوعية يمكن تلخيصها بما يلي :

١–ان النظام الشيوعي و ان عالج جملة من ادواء الرأسمالية الحرة بمحوه للملكية الفردية ، غير ان هذا العلاج له مضاعفات طبيعية تجعل ثمن العلاج باهضاً ، و طريقة تنفيذه شاقة على النفس لا يمكن سلوكها الا اذا فشلت سائر الطرق و الاساليب ، هذا من ناحية و من ناحية اخرى هو علاج ناقص لا يضمن القضاء على الفساد الاجتماعي كله.))

٢–ان من اثار هذا العلاج ((...... القضاء على حريات الافراد لاقامة الملكية الشيوعية مقام الملكيات الخاصة))و هذا لا يمكن تحقيقه دون ان تكون هناك سلطة ذات قوة حديدية قادرة على الامساك و توجيه كافة مفاصل المجتمع دون ان تكون هناك اي احتمالية لمقاومة هذا الامر ــ و هذا من المستحيلات اذا ما استعرضنا صفحات العلاقة بين الشعوب و سلطاتها الحاكمة.

٣–ان تأمين هذا الشكل او التصميم الاجتماعي ((يستدعي حبس الافراد في حدود هذا التصميم ، و تأمين تنفيذه بقيام الفئة المؤمنة به على حمايته ، و الاحتياط له بكبت الطبيعة الانسانية و العواطف النفسية و منعها عن الانطلاق بكل اسلوب من الاساليب)).

٤– ان العلاج الشيوعي للمشكلة الاجتماعية ناقص...... فهو و ان كان تتمثل فيه عواطف و مشاعر انسانية اثارها الطغيان الاجتماعي العام ، فأهاب بجملة من المفكرين الى الحل الجديد ، غير انهم لم يضعوا ايديهم على سبب الفساد ليقضوا عليه ، و انما قضوا على شئ اخر.

و استناداً الى المأخذ التي اخذ بها الكتاب على قصور الشيوعية في تعليل المشكلة الاجتماعية ، فأنه يرى ان التعليل الصحيح لهذه المشكلة يتمثل بالتالي :
وقبل ان يذهب الكتاب الى تعليل المشكلة ، يتسائل عن المصلحة المادية التي تبناها النظام الرأسمالي ((مقياسا و مبررا و هدفا و غاية))و المتمثلة بفكرة التفسير

المادي المحدود للحياة و التي ملخصها ان ((كل فرد في المجتمع اذا امن بأن ميدانه الوحيد في هذا الوجود العظيم هو حياته المادية الخاصة ، و امن ـ ايضا ـ بحريته في التصرف بهذه الحياة و استثمارها ، و انه لا يمكن ان يكسب من هذه الحياة غاية الا اللذة التي توفرها له المادة ، و اضاف هذه العقائد المادية الى حب الذات الذي هو من صميم طبيعته ، فسوف يسلك السبيل الذي سلكه الرأسماليون ، و ينفذ اساليبهم كاملة ما لم تحرمه قوة قاهرة من حريته و تسد عليه السبيل.))ثم يسهب الكتاب في تحليل مفهوم حب الذات ، متخذا مفهوم اللذة معيارا لهذا الحب ، الذي يتصف بالغريزية او الفطرة ، التي تجعل الافراد يختلفون في استعداداتهم في التعبير عن هذا الحب ، من خلال الافعال ، التي قد تجعل امر ما يمثل ذروة اللذة عنده ، مما يجعله يتخلى او يضحي بكل شئ في سبيل الحصول على اللذة المتحققة من ذلك الامر ، على العكس من فرد اخر الذي قد يكون ذلك الامر لا يحقق له اي لذة ، مما يدفعه الى التخلي عنه من اجل امر اخر ، الذي قد يحقق له اللذة المرغوب بها. و الكتاب لا يعترض على حقيقة موضوعية اللذة ، بل اعتراضه ينصب على ربط النظام الرأسمالي لهذه اللذة بالمادة المجردة فقط دون سواها ، و المتجسدة في الملكية الفردية.

كيف تعالج المشكلة // يرى الكتاب ان ((العالم امامه سبيلان الى دفع الخطر و اقامة دعائم المجتمع المستقر))و هما :

الاول / ((ان يبدل الانسان غير الانسان او تخلق فيه طبيعة جديدة تجعله يضحي بمصالحه الخاصة ، و مكاسب حياته المادية المحدودة في سبيل المجتمع و مصالحه............ و هذا انما يتم اذا انتزع من صميم طبيعته حب الذات و ابدل بحب الجماعة))و هذا السبيل هو الذي تحلم به الشيوعية بتحقيقه في قادم مستقبلها حيث ((.. يعدون العالم بأنهم سوف ينشئونها انشاء جديدا ،

يجعلها تتحرك ميكانيكيا الى خدمة الجماعة و مصالحها. لأجل ان يتم هذا العمل الجبار يجب ان نوكل قيادة العالم اليهم ، كما يوكل امر المريض الى الجراح ، و يفوض اليه تطبيبه و قطع الاجزاء الفاسدة منه ، و تعديل المعوج منها ، ولا يعلم احد كم تطول هذه العملية الجراحية التي تجعل الانسانية تحت مبضع جراح. و ان استسلام الانسانية لذلك لهو اكبر دليل على مدى الظلم الذي قاسته في النظام الديمقراطي الرأسمالي ، الذي خدعها بالحريات المزعومة و سلب منها اخيرا كرامتها و امتص دماءها ، ليقدمها شرابا سائغا للفئة المدللة التي يمثلها الحاكمون)).

اما السبيل الثاني ((الذي يمكن للعالم سلوكه لدرء الخطر عن حاضر الانسانية و مستقبلها هو : ان يطور المفهوم المادي للانسان عن الحياة ، و بتطويره تتطور طبيعيا اهدافها و مقايسها ، و تحقق المعجزة ـ حينئذ ـ من ايسر الطرق.)) و ان هذا السبيل هو ((الذي سلكه الاسلام ، ايمانا منه بأن الحل الوحيد للمشكلة تطوير المفهوم المادي للانسان عن الحياة ، فلم يبتدر الى مبدأ الملكية الخاصة ليبطله ، و انما غزا المفهوم المادي عن الحياة ، و وضع للحياة مفهوما جديدا ، و اقام على اساس ذلك المفهوم نظاما لم يجعل فيه الفرد ألة ميكانيكية في الجهاز الاجتماعي ، ولا المجتمع هيئة قائمة لحساب الفرد ، بل وضع لكل منهما حقوقه و كفل للفرد كرامته المعنوية و المادية معا.))و اخيرا نشير الى ما يشير اليه الكتاب في نهاية تمهيده لنظرية الكتاب و المتمثلة بمروره على المذاهب الاربعة وهي : الاول / النظام الديمقراطي الرأسمالي. الثاني / النظام الاشتراكي. الثالث / النظام الشيوعي. الرابع / النظام الاسلامي. حيث يخرج بنتيجة مفادها ((ان المشكلة الاساسية التي تتولد عنها كل الشرور الاجتماعية و تنبعث منها مختلف الوان الاثام ، لم تعالج المعالجة الصحيحة التي تحسم الداء و تستأصله من جسم

المجتمع البشري في غير المذهب الاجتماعي للاسلام من المـذاهب. فـلا بـد ان نقف عند المبدأ الاسلامي في فلسـفته عـن الحيـاة و الكـون ، وفـي فلسـفته عـن الاجتماع و الاقتصاد وفي تشريعاته و مناهجه ، لنحصـل علـى المفـاهيم الكاملـة للوعي الاسلامي و الفكر الاسلامي الشامل ، مقارنين بينه و بين المبادئ الاخرى فيما يقرر من مناهج و يتبنى من عقيدة.

(١)

استعرض الإمام الصدر عدة مفاهيم ومصطلحات غربية كالموضوعية والديالكتيكية والسيكولوجية والميتافيزيقية والمثالية الفلسفية والفيزيولوجية وغيرها ، كان يستهدف دراسة القواعد الفكرية للمبادئ واسسها وبدأ بنظرية المعرفة التي في نظره تحدد معالم التفكير وطريقته وقيمته ، اذ اطلع على المشاريع الغربية و نقدها نقدا معرفيا فقد وردت أسماء للمفكرين الغربيين مع مناقشة نظرياتهم مناقشة علمية موضوعية وفي هذا الموجز سأستعرض لذكر بعضهم الذين وردت أسمائهم في كتبه المهمة مثل (فلسفتنا)و (اقتصادنا) و(الأسس المنطقية للاستقراء)وهم:

هيغل ، جورج فلهلم (Hegel, Georg Wilheim friedrich(1771 –1881 فردريش)

مار كس ، كارل .Marx , Karl (1818 – 1881)

-افلاطون Platon. 1 (ق. م – ١٧٧ ق. م) 727

ديكارت Descart , René(1951 – 1191)

عمانؤيل كانت .Kant ,Emmanuel(1727- 1817)

جون لوك .locke,john(1112 – 1717)

جورج باركلي .berkeley , georg (1189 – 1791)

دافيد هيوم .hume ,david(1711- 1771).

جورج بوليتزير .politzer, george(1511- 1572)

ماوتسي تونغ .maotse_ tung (1851-1571)

جون سستيورات ميل .mill,john stewart(1811-1871)

الاستاذ آير: وهو عالم الوضعية المنطقية الحديثة .ayer ,alfre (1511-1585) في انكلترا

(1527 -1871)lenin , vladimir Ilyich. لينين

Garaudy, Roger. روجيه غارودي

789 (ق. م – ١٨٩ ق. م) Gorgias. 19. غورغياس

187 (ق. م – ١٢٢ ق. م) Aristote. 11. ارسطو

119 ((ق.م – ٢٧٩ ق.م)) Pyrrno , of elis. 17. بيـرون ،الايلـي : مـن المبشـرين بمذهب الشك

(1511 -1515) Lee havvey oswald اوز والد

(1511- 1897)karl pearson. كارل بيرسون

(1577- 1882) arthur stanley waddington. ارثر ، ستانلي ادينغتون

(1877 -1711) john dalton. جون دالتون

(1515 -1891)sgmond freud. فرويد

(1511-1875) pavlov. بافلوف

171 (ق.م – ٢٧١ ق.م) epicurus. 27. ابيقور

(1727 -1172) Isaac newton. نيوتن

(1591 – 1875) Albert einstein. آنشتين

(1821-1772)David ricardo. ديفيد ريكاردو

(1859- 1821) friedrich engels. فريدريش ، انجلز

(1588 – 1511) kedroov. كيدروف

(1511 – 1872) james , william. وليم جيمس

(1571 – 1895)bergson. برغسون

(1528 -1877)max choler. شلر

(1592 -1895) john dewey. جون ديوي

(1151 -1127) robert boyle. بويل

(1511 -1878) paul renaud. بول رينو

(1511 -1518) morris comfort. موريس كونفورت

)chagain. تشاغين

(1591 -1885) joseph stalin. جوزيف ستالين

117 (ق م - ٢١٢ ق.م) xenon citium 15. زينون الرواقي

(1859 -1822)louis pasteur. لويس باستور

Henry uphavr. هنري لوفافر

obulides. اوبوليدس

Emile burns. اميل برنز

(1571 - 1511)Heisenberg. هايز نبرغ

(1571 -1852)Louis dobrog. لويس دوبروغ

jean-louis datosh. جان لويس ديتوش

(1172 – 1917)Galileo. 711غاليلو ق. م – ومات بعد مائة عام

damgaritts.. ديمقريطس

(1517 -1871) Rdhir ford. رذر فورد

Walton. والتن

anton van leeuwenhoek. انطون فان لوينهوك

Oparin. اوبارين

jack austry. جاك اوستري

Malthus. مالتس

(1518 -1891)georg iplekhanov. بليخانوف

KaunasTanov. كونستانيوف

(1971-1781)luther ,martin. مارتن لوثر

(1917 -1915) calvin jean. كالفن

(1787 -1711)dens didero. ديدرو

971-111 (ق.م)Anksmendr. انكسمندر

Heraclitns. هرقليطس

(1121- 1911)bacon francois. فرنسيس بيكون

(1117 – 1271) durand de saint pourcain. دوران دي سان بورسان

pierre auriol. بيير اوريول

(1175 -1988)hobbes Thomas. هوبز

(1778 -1157)Voltaire. فولتير

(1177 – 1112) Baruch Spinoza. باروخ سبينوزا

Jdanov. جدانوف

(1511-1518) Alexandrov. الكسندروف

Tharinzewski.. تشرينشفسكي

Carnot. كارنو

Gul. جول

meyer. ماير

(1757-1771)Antoine Laurent Avoizih.انطوان لوران لافوازيه

(1882-1891) William Jnfoaz. وليم جيفونز

Valras. فالراس

(1521-1871)carl menger. كارل منجر

torrcelli. تورتشيلي

joseph bloch. يوسف بلوخ

john morgan. مورجان

Jems aidroos. جيمس آديروز

kaitlyn. كاتلين

leo skill. لوسكيل

(1751-1721) Adam Smith. ادم سميث

(1571-1872) Bertrand Russell. برتراند رسل

brrnoullie. برنولي

(1827-1775)pierre laplace. لابلاس

(1571-1881) John Keynes. كينز

(1591 -1851) hans reichenbach. رايخنباخ

هؤلاء هم الذين استطعنا بعد تتبع الكتب الثلاثة المذكورة صفحة صفحة من جرد أسمائهم وهم بحاجة إلى دراسة أوسع واشمل لمعرفة كيفية نقد مشاريعهم و نظرياتهم من قبل سماحة السيد الشهيد الصدر إذ وضع هذه النظريات الغربية في مشروعه النقدي للفكرين الغربي والإسلامي ، فكانت دراسته دراسة موضوعية نقدية للفكر الغربي من خلال استعراض المفكرين الغربيين بالمقارنة مع النظريات الإسلامية إذ اظهر النتاج الفكري للمنظومة الإسلامية وميز بينها وبين ما استعرضه هذا بشكل مختصر اصل لمشروعه في نقد الفكر الغربي.

اما نقد الفكر الاسلامي فكانت له عدة مشاريع يمكن استعراضها ضمن حقل تاريخ الافكار وتطورها ، وقبل الخوض في ذلك : ربما يعرض علينا السؤال الاتي: هل تحققت اهداف وغايات هذا المشروع ؟.

وقبل الاجابة عن هذا السؤال لابد من بيان الأسس والتأصيلات العلمية. هل توقف المشروع الفكري والعطاء العلمي بعد استشهاد هذا المفكر العظيم ، ان تكلل هذا المشروع بالنجاح منذ انطلاقه ولحظة اخذ طريقه الى التغيير باهدافه وغاياته كان مشروع السيد الشهيد محمد باقر الصدر يعتمد على تغيير ركائز متعددة في المجالات الفكرية والعلمية والانطلاق نحو التجديد والاصلاح

باسس جديدة في مختلف الافكار : انصبت افكاره على علوم القران والعقائد والفقه واصوله والمنطق والتاريخ والفلسفة والاقتصاد والقانون والسياسة المالية والمصرفية ومناهج التعليم والتربية الحوزوية ومناهج العمل السياسي وانظمة الحكم الاسلامي وفي كل هذه العلوم كان من المنتجين والمبتكرين للفكر الجديد.

اولا: علوم القران:

كان أروع ما جاء فيه التفسير الموضوعي بدراسة الظاهرة دراسة كلية دون النظرة التجزيئية فأسس لنظرية)الواقع قدس سره النص(فقد ميز القراءة التي تبدأ بالقران وتنتهي بالقران وقال يمكن ان نبدأ بالواقع وننتهي بالقران، فان القراءة التجزيئية منعزلة عن الواقع، وشرع في تأسيس المنهج التمهيدي الموضوعي ووضع لبناته الاولى وكانت أهداف هذا المنهج الوصول الى نظرية:

١- قرآنية عن النبوة.

٢- عن المذهب الاقتصادي.

٣- عن سنن التاريخ وحركته.

٤- في الواقع الاجتماعي وتفسيره.

وقد فتح هذا الابتكار لاسس وقواعد منصبة على الواقع وتغييره ورسم اسس التعايش الاجتماعي بين فئات المجتمع بمنظور العدالة الاجتماعية وهو مشروعه الفكري والعلمي الذي سعى لتطبيقه بعد ما أسس قواعده المنهجية بالبحث عن العناصر المشتركة ، ونقد العناصر المنطوية على الجزئية في المنظومة الإسلامية.

ثانيا : الفقه وأصوله.

كان السيد الشهيد يلج في الفكر بلون الابتكار والتجديد ويحاول ايجاد البدائل الواقعية او القراءة المنتجة ثم عكس ذلك في الرؤية الفقهية والأصولية

وهو واضح في مبانيه الفكرية في البحث عن العناصر المشتركة والتي تعطي الكلية المنتجة في الواقع الاجتماعي أكثر مما هي محلقة عليه.

كان منهجه إفراز المسائل المعقدة ثم تحليلها بدقة ، وهل هي مسائل استقرائية او وجدانية ؟ ، يظهر ذلك في مباحثه في وضع اللغة ومباحثها ، وجاءت افكاره تحاكي الواقع والمحيط الاجتماعي ، وقد ضمنها في جملة من كتبه منها:

١-المعالم الجديدة في الأصول.

٢-دروس في علم الأصول.

هذه المناهج مع العمق التدريجي رؤية جديدة في النظرية الأصولية تساعد الطالب الحوزوي أن يرتقي السلم العلمي بصورة منهجية تأهيليه للمراحل الآتية.

لقد نقد السيد الشهيد في هذا المنهج عدة امور-:

١-الزمن الذي كتبت فيه الأصول ومحاولة فهم الواقع والرؤية الكلية لخدمة المجتمع.

٢- دراسة الآراء الشخصية.

وهذا المبنى الذي عمل به السيد الشهيد بنيت اغلب أفكاره وهو مبنى العناصر المشتركة والدخيلة في الاستنباط أو إحياء العملية الاستنباطية عن هذا الطريق وهو يمكن أن يسري في مفاصل الفكر الإسلامي ، إذ يدعو لدراسة علم النظرية الأصولية بما يغير الواقع نحو الحيوية والتفاعل ويرى التجدد والتطور سمة من سمات العلم ، يقول احد تلامذته المقربين

منه : (لقد كان سيدنا الشهيد الصدر مدركا لتحديات الحضارة المعاصرة).

لقد ركز السيد الشهيد على ثقافة النقد ومناهجه ثم ثقف تلامذته على هذا الأمر، لان الأمة تنهض بهذه الثقافة التي يجب أن تكون مقبولة بين الناس وربما هي كفهمنا لنظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كاسلوب من اساليب النقد

الصالح ، وما هذه النظرية إلا هو المنهج النقدي ذاته بقوة ثنائية تحمي المجال المادي والمعنوي. كشف السيد الشهيد الصدر عن قيمة الفقه الإسلامي وثروته العلمية وعلاقته بالعلوم الاجتماعية وبالاقتصاد بوجه خاص ، وظهر ذلك واضحا في تقسيم الأبواب الفقهية ضمن مبناه الفكري في تغيير الواقع الاجتماعي بمشروعه التأسيسي للحقبة الزمنية المستقبلية.

إن نظرية الأصول والفقه في رأيه لا بد ان يظهر أثرها في الواقع الاجتماعي وبناء الحضارة الإسلامية اثر قيام الدولة الحديثة ، كان مشروع السيد الشهيد الصدر قد ظهر واضحا منذ إن ظهرت مؤلفاته الجديدة في النقد الموضوعي:

١- فلسفتنا

٢-اقتصادنا

٣-البنك اللاربوي في الإسلام

٤-الأسس المنطقية للاستقراء

يقول زكي الميلاد عن الكتاب الأخير (إن هذا الأثر يمثل اول كتاب يصدر من يراع عالم وفقيه مسلم طوا ل التاريخ الإسلامي يتناول واحدة من اهم المسائل المصيرية في فلسفة العلم والمنهج المعرفي تعاطاها المؤلف ببصيرة وإحاطة كاملة ترافقت مع عقل وراء حكماء الشرق والغرب والتعامل معها نقديا ، وفي الوقت نفسه لا يزال الأسس المنطقية للاستقراء

هو أكثر الكتب خفاء وعدم شهرة فهو لا يزال مجهولا خفيا لا يعرف اسمه ولا قدره).

ويعد هذا الكتاب هو أساس منهج السيد الشهيد الصدر إذ اعتبر أن الاستدلال الذي مارسه الفكر البشري ينقسم إلى قسمين-:

الاستنباط والاستقراء والسيد الشهيد يسعى حسب مبناه إلى اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية والإيمان بالله.

يقول الدكتور حسين سعد " لقد أراد أن يخاطب العقول النيرة خطابا عقليا مقنعا ولجأ إلى الاستدلال في إثبات العقيدة الإسلامية" .

إن من أهم المسائل التي عالجها السيد الشهيد الصدر مسألة المجتمع والحياة ضمن تصور إعادة إنتاج المجتمع الإسلامي مقابل الابتعاد المؤدلج عن قيادة الإسلام للحياة ويقول الدكتور حسين سعيد)إن الصدر أراد ربط الاجتماعي بالإلهي وفقا لنظرية الاستخلاف القرآنية ، فدورة التاريخ محورها الإنسان تبدأ من الله واليه تعود(، وفي العدالة الاجتماعية ركز السيد الشهيد الصدر على مفاهيم عدة منها التكافل الاجتماعي والتوازن الاجتماعي.

عالج السيد الشهيد الصدر منظومة الدولة بكل مفاصلها وإشكاليات التطبيق فقد أسس المفاهيم بالرجوع إلى العناصر المشتركة في إقامة الدولة ضمن الاستعمال ألقرآني كمفهوم.)الأمة منطلقا من الآية الكريمة)كان الناس امة واحدة.

وهنا يقرر اصل مهم في ثقافة الأمة لان الأصل في تكوين الأمة هو الإسلام ذي الحق والهداية وبالتالي لا قيمة للمكونات العرقية والروابط التاريخية واللغوية التي تؤلف مضمون لفظ القومية ، والامة الاسلامية تتكون من شعوب وقوميات يربطها الإسلام ويشكل عنوان تاريخها ومستقبلها ، وهذه الرؤية الشاملة ترفع من قيمة الأمة الإسلامية بالبحث عن هذا العنصر المشترك وبهذا المبنى نظر السيد الشهيد لمفهوم الأمة والدولة.

بعد استعراض جزء من المشروع النقدي للسيد الشهيد الصدر ونحن نقرأ الأبحاث الكثيرة جدا حول هذا المشروع العملاق سأل احد الباحثين هذا السؤال

هل يمكن تجاوز فكر السيد الشهيد ؟ ، وقد رد زكي الميلاد على هذه الإشكالية فالمسالة ليست في التجاوز وعدمه إنما القدرة على البناء نحو تأسيسات جديدة ، ويمكن الرد في إن المسالة أعمق من ذلك في انه كيف نفهم مشروع السيد الشهيد الذي ضحى من اجله ؟ بنظري القاصر إن يكون الانطلاق من الأسس المعرفية للمشروع واستكماله من حيث انتهى على المستوى التطبيقي الإجرائي فان التنظير يبقى بلا روح إذا لم يجسد على ارض الواقع.

يقول زكي الميلاد :(من المؤكد إن الفكر الإسلامي المعاصر قد تأثر كثيرا في حركة نموه وتطوره و تجدداته بغياب السيد الصدر الذي مثل قمة عالية في منظومة هذا الفكر...... وتأثر به أوسع قطاع من المثقفين).

ويمكن إجمال أهداف هذا المشروع النقدي بالنقاط الآتية-:

١- المشروع برمته ينتج المعرفة مع الواقع وهو من أهم الروابط له.

٢-تركيز ثقافة التجديد والإصلاح وبيان قيمة الحضارة الإسلامية وقوتها والتركيز أيضا على هويتها.

٣-بيان دور الإنسان وحقوقه وواجباته تجاه الحركة التاريخية وداخل الدولة ضمن معطيات دائرة الحق والواجب قد يبدو فيه المثالية ولكن هذا مستمد من أدلة الإسلام في البيان الشرعي والإدراك العقلي ضمن مبنى الاشتراك.

٣- قراءة الفكر الغربي قراءة واعية وتطبيق ما مارسه السيد الشهيد الصدر في الاسس النقدية لمرتكزاته.

يؤكد الأستاذ حسن حنفي إن السيد الشهيد الصدر قد اكد على مفاهيم اعتقدها منها:

الواقع ، العودة إلى حياة الناس، العودة إلى مصالح الناس ، العودة إلى المصالح العامة.

تحليل نظرية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر(قده)

في نقده وتحليلة لنظرية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر (قده): يقول الدكتور جميل قاسم

في نظرية المعرفة يعد التمييز بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي (الاستنبطي، الاستدلالي)(الاستقرائي، الاستنتاجي)، في نظرية المعرفة، علامة من علامات التميز بين ذهنيتين تميزان العقل البشري الفلسفي والعلمي: الذهنية الجوهرية، والذهنية الوجودية.

يولي انصار المذهب العقلي، الاستنبطي، الاهمية، عادة للفروض، والقضايا، والنظريات، فتظهر التجربة عندهم تاييداللفرضية والنظرية والماهية والعقيدة.

اما اصحاب المذهب التجريبي (الاستقرائي)فيولون الاهمية لما هو ظواهري وحسي، وعملي، ووجودي.

واذا كان المنهج العقلي، منهجا قبليا apriorique فإن المنهج التجريبي بعديaposteriorique .ويطغى على الاتجاه الاول المنحى التحليلي، بينما يطغى على الاتجاه الثاني المنحى التركيبي.

والمزدوجات، في تاريخ الفكر، كالصورة والمادة، والاسمية والواقعية، والمادية والمثالية، والوجود والماهية، هي تجليات لهذه القسمة في نظرية المعرفة.

وواقع الحال ان العلم يقوم على كلا الامرين، فالتجربة تقوم على موضوع واقعي مشخص يقود الى التعريف المجرد.بينما التحليل الرياضي يجرد التماثلات المطردة القائمة في الاشياء.

وعملية المعرفة كلية، ظواهرية وعمومية universal وعلائقية ، يتضافر فيها التحليل والتركيب، والحدس والعقل، والنظرية والتجربة في علاقة الذهن بالعين.

والادراك الظواهري يقوم على الذهاب الى الاشيا مباشرة، في كليتها وجملتها، والمعرفة الادراكية، وفق هذه النظرية،ليست عقلية، قبلية، ولا تجريبية، بعدية، وانما هي معرفة ظواهرية، علائقية، كلية، تقوم على الكلي، بما يتحدد به،وحده، بوصفه ظاهرة كلية.

والعقل الاستدلالي، الاستنبطي، هو عقل صوري، ماهوي، (ترانسندنتالي) قبلي، وفطري، تصدر فيه النتائج عن مقدمات معلومة ومسبقة، وهي تنطلق من العام الى الخاص، ومن الكلي الى الجزئي. اما العقل الاستقرائي، التجريبي،فهو عقل (مادي)، وجودي، محايث (بعدي)، تصدر فيه النتائج عن تصفح الظواهر الموجودة، وهي تنطلق من الخاص الى العام، ومن الجزئي الى الكلي.

كانت النظرة العقلية، في تاريخ الفلسفة والعلوم، غائية الطابع، جوهرية، فالعقل اليوناني ظل، في الهندسة والمنطق ومابعد الطبيعة، عقلا استدلاليا وصوريا. والاستدلال هو عملية منطقية تصدر فيها النتائج عن مقدمات معلومة ومسبقة.وكان المنطق الصوري، والعلم الطبيعي، في المنظور الارسطي، عبارة عن بحث في ماهيات الاشيا والصفات الجوهرية المقومة لها، بغية التوصل الى المبادى والتعريفات المستنتجة من القياس المنطقي المجرد، وهو بحث في القضايا البينة بذاتها بوساطة (البرهان) وفيه تكون القضايا والنتائج مستضمرة في مقدماتها. وكان المنطق الصوري اذا، بحثا في الكليات، وليس علاقة مباشرة بين الكليات والجزئيات، العقل والظاهرة.

والقياس اساس التفكير المنطقي الصوري،بعكس المنطق التجريبي الشرطي الذي ينتقل من الخاص الى العام، من الجزئيات الى الكليات، ومن الاعيان الى الاذهان، وهذا المنطق التجريبي استقرائي الوجهة، واستنتاجي المنحى، يعتمد على الاختبار والتمحيص والامتحان.

وقد راى (فيتجنشتين) و(كارناب)، في العصر الحديث، ان منطق القضايا هو منطق تحصيلي (توتولوجي)، لانها قضاياصورية بحتة لا تعبر عن الواقع، كما هو، وانما تصوغه في تعبيرات جديدة. وعلى عكس ذلك يقوم المنهج التجريبي على استقرا الظواهر، والجزئيات، وقياس الغائب على الشاهد، في الواقع المعطى، حيث يتم البحث عن النتائج والقوانين باستقرا ما هو مطرد في الموجودات بوساطة الدربة او الخبرة او التجربة.

وقد اكتشف (جابر بن حيان)، في بواكير التاريخ الاسلامي، مبدا الدربة، واكد على امكانية مباشرة الطبيعة، وعلى مبداالاختبار العلمي، وهو كان من المشتغلين بعلم الكيميا.

وادرك (الحسن بن الهيثم)، في وضعه لعلم المناظر، مبدا الاستقرا بمغزاه الحديث، وشرح منهجه في البصريات بانه النظر في المبادى والمقدمات، باستقرا الموجودات، وتصفح احوال المبصرات، وتميز خواص الجزئيات. وقد ميز(ابن الهيثم) بين دور العالم الطبيعي في تقرير ما هو واقع بالفعل، ودور العالم الرياضي (التعليمي)في تفسير الظواهرالطبيعية.

والنظرية، عند (ابن الهيثم)، هي شرح وتفسير للعلاقة بين الظواهر الطبيعية في الواقع الموجود. وقد قام المنهج العلمي في الغرب والعودة الى الطبيعة، على هذا النمط من المعرفة الاختبارية والتجريبية.

كما قام المنطق العلمي الجديد على التجربة والامتحان، وعلى اعادة التجربة، مع سيادة النزعة الاسمية التي تؤكد على الصفة الاسمية للكليات، وعلى وجودها الذهني لا العيني.

ما هي طبيعة الحكم العقلي؟ هل هو حكم عقلي، مفهومي، يقوم على مبادى الهوية، والتناقض، والثالث المرفوع؟ او هوحكم ميتافيزيقي، قبلي (ترانسندنتالي)؟ او هو حكم جمالي، ذوقي، تخييلي، استيطيقي؟ وما هي حدود الدقة،والمدى الذي يذهب اليه الذهن في عملية المعرفة والادراك؟ جوابا على هذه الاسئلة انقسمت الفلسفة الحديثة بين نزعتين: عقلية وحسية.

كان (رينيه ديكارت) على راس الفلسفة الشكية العقلية، وقد استهدفت فلسفته الشكية ايجاد علم يقيني بدلا من العلم المدرسي الكلامي، وتطبيق هذا العلم بحيث يصير الناس سادة الطبيعة ومالكيها، وتحديد العلاقة بين هذا العلم والميتافيزيقا، فتتكفل بحل العلاقة بين الدين والعلم.

و(الكوجيطو) الديكارتي (الذات المفكرة الموجودة)او الذاتية هي ذاتية عقلية، فكروية، فطرية. والمعرفة العقلية تقوم، عنده، على مبادى العقل الفطرية، وهي اساس الحكم على الوجودبوصفه وجودا (انا افكر، اذن انا موجود)، وليس (انا موجود، اذن انا افكر) في الفلسفة الوجودية اللاحقة على (ديكارت).

وكان المذهب العقلاني الديكارتي، يؤمن ببداهة العقل، المعادلة لليقين الرياضي، ويدين الخيال باعتباره مصدرا من مصادر الخطا.

وقد اهتم فلاسفة المذهب الحسي ليس بالبحث والفحص عن اصل الافكار، وانما على تبرير مبادى المعرفة والاحتمال. وقد عد (كوندياك) الاحساس اساس الملكات كافة، واللغة العلمية في نظره، هي لغة الحساب والرياضيات والمنهج الطبيعي.

وشكية (ديفيد هيوم) تقوم على اولوية الانطباعات الحسية على الافكار، فالانطباعات هي الاصول. وبنا على ذلك، فمامن فكرة بذات قيمة، وذات وجود، اذا كنا لا نستطيع تعيين الانطباع او الانطباعات الصادرة عنها.

ويخلص (هيوم) الى نقد الافكار الفطرية، كما ذهب الى هذا (ديكارت)، وهو يرى ان جميع افكارنا صادرة عن التجربة،وان المعرفة كل معرفة هي معرفة انطباعية حسية. والافكار العامة المجردة ليست، في نظر (هيوم)، غير افكار عن اشيا وانطباعات جزئية، فلفظ (انسان)، او (مثلث)، انما يدل على افكار مستمدة ومكتسبة من المشاهدة والتجربة،الحسية والانطباعية والعينية.

وتنقسم الفلسفة التجريبية الحديثة، بوصفها امتدادا للشكية عند (هيوم)، بين من يرى ان معيار العلمية والقضية وكونهاذات معنى، هو امكان تحقيقها تجريبيا، فيما يرى بعض آخر، (كارل بوبر) مثلا، ان هذا المعيار لا يصلح لتقويم معنى القضايا الكلية (القوانين العلمية)وتفسيرها، ويرسي المعرفة والادراك العلمي على معيار التفنيد والبطلان، اي ان المعرفة لا تقوم على امكان التحقيق، وانما على لا امكان التحقيق، اي هي معرفة سلبية، يقوم فيها القانون العلمي التجريبي كما لاحظ (هيوم) على بطلان المعرفة الايجابية الخالصة، وينجم عن ذلك عد الاحكام التقويمية قرارات واقتراحات وليست قضايا تجريبية تامة. وهذا الامر يقيد الجبرية والحتمية في العلم والمعرفة، ويفتح المجال امام النظريات النسبية والاحتمالية.

النظرية الاحتمالية كانت معظم الفلسفات الحسية تنطلق من فكرة المطابقة بين معطيات التجربة الداخلية (الصميمة)ومعطيات التجربة الخارجية، فجا (برغسون)، في العصر الحديث، ليميز، في كتابه (المعطيات المباشرة للوجدان)، بين التجربة الجوانية،والتجربة الخارجية. فالعقل لا يعطينا الا نظرة متقطعة، كمية،

عن الاشيا والعالم، ولغة المعرفة ليست متطابقة مع الحياة.وعلوم العالم الخارجي، من هذه الوجهة، وليدة الكم، وهي تحتاج الى علاقات ثابتة، يمكن قياسها، والى ارقام واشكال،والى مكان فيزيائي. اما الوجدان (الوعي الكلي)فيجهل الكم، ومجاله مجال كيفي، اجمالي.

والادراك الظواهري، هو ادراك كلي، بعيدا عن اي تجزي ء منطقي، او تحليل هندسي، او تقنين عقلي.

وقد احدث تطور العلوم المختصة باللامتناهيات في الصغر قفزة معرفية كبرى في القرن العشرين، تمخض عنها اندحارللمبادى العلمية الكبرى كمبدا (نيوتن) حول تساوي الفعل ورد الفعل، اذ اظهرت النظرية (الكوانتية) ان الطاقة والمادة،في المجال الفيزيائي اللامتناهي في الصغر، هي عبارة عن تموجات كهرو مغناطيسية متفلتة على القياس التام، فالمادة هي موجة، والموجة مادة، ولا يوجد ثمة فعل ورد فعل الا في نطاق المراقب والمشاهد والمعاين.

كما ان مبدا العلية التقليدي صار يقوم على قياس الزمن بالحركة مضاعفة بالسرعة، الامر الذي يؤكد مبدا النسبية العلية.ويرى (اينشتاين)، بنا على ذلك،ان ثمة علاقة تكافؤ بين المادة والطاقة. وصارت مفاهيم الزمان والمكان والسببية مفاهيم تقوم على المواضعة، اذ لا توجد مفاهيم للزمان والمكان والسببية منفصلة الا في الوعي الخارجي. وهذا الامريؤكد على مبدا وحدة الوجود اللاانفصالية بين الكائنات والاشيا، في وحدة (مدرحية) (رحمادية)تفيد بان الكون واحدمتحد، وان الكل يتضمن في الكل، في الحركة الكلية او الحركة الجوهرية، بنظر (صدر الدين الشيرازي) مؤسس الفلسفة الوجودية الاسلامية (والحديثة).

نظرية المعرفة عند السيد الصدر يسعى المفكر (محمد باقر الصدر)، في مؤلفه (فلسفتنا) في نقده لنظرية المعرفة، الى تاكيد صحة الطريقة العقلية (النظرة العقلية)في التفكير، بتبيان ان العقل، بما يملك من معارف ضرورية (فوق التجربة)، هو المقياس الاول في التفكيرالبشري. ويرى انه لا توجد ثمة فكرة فلسفية او علمية لا تخضع لهذا المقياس العام. وحتى التجربة، ليست في الحقيقة،في نظره، الا اداة لتطبيق المقياس العقلي والمنطق العقلي. يقسم الصدر الادراك، في نظريته للمعرفة، الى نوعين:احدهما التصور، وهو (الادراك الساذج)، وثانيهما التصديق، وهو (الادراك المنطوي على حكم).

والتصور، في الحد السينوي (ابن سينا)، هو (حضور صورة الاشيا عند العقل). ويرى (الجرجاني)، في (التعريفات)، ان التصور هو (حصول صورة الشيء في العقل) وهو (ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنفي او اثبات). ويعرف (الفارابي) التصور بانه تصور الشيء بما يخصه، اما التصديق، او اليقين، فهو ان يكون الامر خارج الذهن على ما يعتقد فيه بالذهن.

يستنتج، من هذه التعريفات، ان حد التصور، وهو حضور صورة الاشيا في العقل، يعني التجريد، او الانتزاع بالمعنى (السينوي).

اما التصديق فهو الحكم. وكانت النظرة الفلسفية الاسلامية تقوم، بصفة عامة، على مطابقة ما في الاذهان لمافي الاعيان.

ولكن كيف يمكن مطابقة ما في الاذهان لما في الاعيان؟ وهل ثمة فوارق بين اشكال التصديق او الحكم؟

لم يتسن لابن سينا والفارابي وابن رشد الاطلاع على نظريات نقد الحاكمة (الكانطية). ولكن هل اطلع المفكر الصدر على نظرية الحكم الحديثة، (الكانطية) وما بعدها؟ ثمة فرق في نقد الحاكمة، او ملكة الحكم، بين الحكم

العقلي المفهومي، الماهوي، conceptualوهو حكم الذات العاقلة، وبين الحكم الجمالي الذوقي، وبين الحكم الميتافيزيقي، فالحكم العقلي هو حكم احصائي، كمي، وضعي، يخضع لمبادى الهوية والتناقض والثالث المرفوع، والقواعد العلية الظواهرية.

اما الحكم الجمالي فهو حكم ذوقي، يجمع الهوية والغيرية في ذات الشيء، ويقرن المتناقضات، ويقبل الوسطية،المرفوعة والممتنعة في المخيلة الجمالية، فيكون الانسان اسدا (ابا الهول)او ثورا بابليا، ومناط هذا النوع من الحكم الاحساس والمخيلة.

اما الحكم الميتافيزيقي فيختص بالموجودات الاولى، المتعالية، كاللّه، والنفس، والعالم، والوجود المحض. والخلط بين الاحكام ومجالاتها، ومقام الحكم ومقاله هو الذي يؤدي الى الادراك غير المحكم (الابستمي).

كيف قدم المفكر الصدر نظريته في الحكم المعرفي؟ قسم الصدر الادراك الى تصور وتصديق. وراى ان التصور هووجود الشيء في مداركنا، وان ليس للتصور قيمة موضوعية، لانه لا يبرهن على وجود الشيء موضوعيا خارج الادراك،وان التصديق هو الذي يكشف الواقع الموضوعي للتصور.

ويقسم الصدر المعارف التصديقية جميعا الى معارف اساسية ضرورية، لا يمكن اثبات ضرورتها، او البرهنة عليها،كمبدا عدم التناقض ومبدا العلية والمبادى الرياضية الاولية، ويشبهها ب (الاضواء العقلية) التي تقوم على هديها سائرالمعارف والتصديقات.

ويسعى الصدر الى ان يدلل على ان المعرفة انما يمكن التسليم لها بقيمة على اساس المنطق العقلي، لا المنطق التجريبي، او المنطق الديالكتيكي.

والبحث، في الحلقة الثانية من كتابه، يتناول الديالكتيك الجدلي، فيدرسه الفيلسوف في خطوطه العريضة التي رسمها(ماركس) و(هيغل) اساسا.

وفي الحلقة الثالثة، يدرس مبدا العلية وقوانينها التي تسيطر على العالم، وما تقدمه لنا من تفسير فلسفي، على ضوءالتطورات العلمية الحديثة.

وينتقل، بعد ذلك، الى الحلقة الرابعة (المادة او اللّه)، وهو البحث في المرحلة النهائية من مراحل الصراع بين المادية والالهية كما يقول ليصوغ مفهومه الالهي للعالم في ضوء (القوانين) الفلسفية، وفي ضوء مختلف العلوم الطبيعية والانسانية. وفي الحلقة الاخيرة، يدرس مشكلة الادراك، التي تمثل ميدانا مهما من ميادين (الصراع بين المادية والميتافيزيقية)...

ويمهد السيد الصدر لدراسته المعمقة والشاملة هذه بفصل حول المسالة الاجتماعية، يتسال فيه عن النظام الاصلح في الحياة الاجتماعية، ويستعرض لهذا الغرض اهم المذاهب الاجتماعية، النظام الراسمالي، النظام الاشتراكي، النظام الشيوعي، النظام الاسلامي. ويرى ان النظام الاسلامي هو النظام النموذجي في ما يرتكز عليه من فهم معنوي للحياة واحساس خلقي بها، ذلك ان الخط العريض لهذا النظام هو اعتبار الفرد والمجتمع بشكل متوازن، ولما ينطوي عليه الاسلام من نظرة كلية كاملة نحو الحياة والكون والاجتماع والسياسة والاقتصاد والاخلاق، فهذه النظرة الشاملة هي الوعي الاسلامي الكامل.

ونحن، في ما ياتي، سنقتصر، على عرض جانب نظرية المعرفة ومناقشته، فقط، مع ان المفكر الصدر، لا يفصل، في الحقيقة، نظرية المعرفة عن النظرية الاجتماعية، ويؤسس الاولى على الاخرى.

يستعرض السيد (الصدر) النظريات العقلية عند (ديكارت) و(كانط) بشكل اساسي. ويلخص النظرية العقلية في الاعتقادبوجود منبعين للتصورات: احدهما

الاحساس (تصور الحرارة والنور والطعم والصوت)، والاخر الفطرة (فكرة اللّهوالنفس والامتداد والحركة)، وتلك هي مبادى التصورات الفطرية عند (ديكارت).

اما عند (كانط)، فالجانب الصوري للادراكات والعلوم الانسانية،كله فطري (قبلي)بما فيها الزمان والمكان والمقولات.والحس على اساس هذه النظرية مصدر فهم للتصورات والافكار البسيطة، ولكن الفطرة التي تبعث في الذهن طائفة من التصورات هي مناط الذات الفاهمة والحاكمة.

ويستعرض (الصدر) النظرية الحسية، وهي النظرية المقابلة للنظرية العقلية، وهي نظرية ترجع جميع التصورات والافكارالى الحس، وتركز النظرية الحسية على التجربة، التي تبرهن على ان الحس هو الينبوع الاساسي للتصور، فلولا الحس لماوجد تصور في الذهن البشري.

لكن (الصدر) يعترض على هذه النظرية بالقول: انه ليس من الضروري ان يكون قد سبق تصوراتنا البسيطة جميعاالاحساس بمعانيها، كما تزعم النظرية الحسية. بل يمكننا ان نوضح فشل النظرية الحسية في محاولة ارجاع جميع مفاهيم التصور البشري الى الحس...، على ضوء دراسة كثير من مفاهيم الذهن البشري كالعلة والمعلول، الجوهروالعرض، الامكان والوجوب، الوحدة والكثرة، الوجود والعدم، وما الى ذلك من مفاهيم وتصورات يعدها مبادى عقلية فطرية.

وفي مجال التصديق، ويعرفه السيد (الصدر) بانه ينطوي على (الحكم الذي يحصل به الانسان على معرفة موضوعية)، يتبنى وجهة نظر المذهب العقلي التي تقسم المعارف البشرية الى طائفتين، احداهما ضرورية وبديهية، كالايمان البديهي بان النفي والاثبات لا يصدقان معا في شيء واحد (مبدا التناقض)والحادث لا يوجد من دون سبب(مبدا العلية)الخ...

اما الطائفة الاخرى، فهي المعارف المستندة الى المعارف الاولية الضرورية (الارض كروية، زوايا المثلث تساوي قائمتين، المادة تتحول الى طاقة).

وهو يرى ان الحجر الاساسي للعلم هو المعلومات العقلية الاولية، وان المقياس الاول للتفكير التصديقي هو المعارف العقلية الضرورية، لانه يجهز الفكر البشري بطاقات ما ورا المادة من حقائق وقضايا، ويحقق للميتافيزيقا والفلسفة العالية (القائمة على الحركة الجوهرية، وفكرة الحدوث المستمر، ومفادها عند الصدر ان المادة حادثة لانها متحركة،وكل متجدد حادث)ادلتها وبراهينها.

وفي نقده للمذهب التجريبي، يرى (الصدر) ان العلوم الطبيعية التي يريد التجريبيون اقامتها على اساس التجربة الخالصة تحتاج هي بنفسها الى اصول عقلية اولية سابقة على التجارب، وتحتاج الى التسليم بمعارف عقلية سابقة.

وفي كتابه (الاسس المنطقية للاستقرا) وسع الامام الصدر نقده للمنهج التجريبي، ولكنه ظل محافظا على التزامه بالموقف والمذهب العقلي.

يرى (الصدر) ان ثمة ثغرة في تركيب الدليل الاستقرائي لا توجد في الدليل الاستنبطي، ففي الاستنبطيرتكز استنتاج النتيجة من مقدماتها دائما على مبدا عدم التناقض، ويستمد مسوغه من هذا المبدا، لان النتيجة في حالات الاستنباط مساوية لمقدماتها او اصغر منها كما تقدم، فمن الضروري ان تكون النتيجة صادقة اذا صدقت المقدمات.

اما في حالة الاستقرا، فان الدليل الاستقرائي، يقفز من الخاص الى العام، لان النتيجة في الدليل الاستقرائي اكبر من مقدماتها، وليست مستبطنة فيها. ويجد (الصدر)، بنا على هذا، ان الاستدلال الاستنبطي صحيح من الناحية المنطقية،وان الانتقال فيه من المقدمات الى النتيجة ضروري على اساس مبدا عدم التناقض.

والسؤال، عن اي استقرا يتحدث الصدر ههنا، عن الاستقرا القياسي ام الاستقرا التجريبي؟ وعن اي ضرورة، الضرورة العقلية الميتافيزيقية ام الضرورة الحسية الفيزيقية؟ وكان اليونانيون، وعلى راسهم (ارسطو)، قد استخدموا الكلمة (استقرا) للاشارة الى القضية الكلية التي تندرج تحتها الجزئيات المدركة ادراكا حسيا.

والاستقراء الحقيقي عند (ارسطو)هو الاستقراء التام او الكامل perfect induction.

وقد كان ارسطو يدرك تمام الادراك (كما يتضح من التحليلات الاولى والثانية)أنّ الاستقراء مناطه الجزئي اذ ان مقدمات القياس لايتم تحصيلها الا عن طريق استقراء الجزئيات.

لكنه اهتم بالقياس في البرهان من حيث هو معرفة بالكلّي ، وعنده فأن معرفة الكلّي أسمى من معرفة الجزئي.

والفرق بين الاستقراء (الناقص)والقياس (الاستقراء التام)عند ارسطو ان القياس ينطلق من الكلي الى الجزئي ، على حين أن الاستقراء يتقدّم ابتداءً من الجزئي ليظهر الكلي المتضمن فيه.

وفي الحالتين هناك اولوية للكلي على الجزئي.

وقد أخذت الرواقية على المنطق الارسطي انه منطق صوري ، تحصيلي ، تنطوي النتائج فيه ، سلفا ، في مقدماتها ، وتقوم النتيجة فيه في المقدمة.

والحقيقة ان المنطق الارسطي واليوناني القديم يغلب عليه الطابع الحملي على الطابع الشرطي والوضعي. ورات الرواقية ان القضية الحملية في المنطق الصوري تحتوي على الحدود الكلية، وقد لجا الرواقيون، من جهتهم، الى الواقع،والمحسوس، والعياني، واسسوا المنطق الشرطي الذي تقوم فيه المعرفة

على اولوية الموضوع على المحمول، على المحسوس، كمعيار للصدق والكذب في عملية المعرفة المنطقية.

واهتمت الرواقية بالقضايا التركيبية، الشرطية، المتصلة والمنفصلة، وهذا ما يتفق مع نزعتها الحسية والتجريبية، ومنهج الاستقرا. واولى هؤلا عنايتهم بمادة الفكر لا صورته، بعكس المنطق الصوري الذي كان يركز على صورة الفكر لامادته.

وقد وجه (فرنسيس بيكون) نقدا عنيفا للاستقرا الارسطي على اعتبار انه يستند الى الاحصا البسيط، وراى ان هذاالنوع من الاستقرا لا يفضي الى نتائج يقينية، وقد وجه (بيكون) اهتمامه للامثلة السلبية في عملية التعميم المنطقي،تلك التي من شانها ان تناقض صدق التعميم والقانون العقلي. وهو الامر الذي طورته التجريبية الحديثة والمعاصرة في المعرفة الشرطية.

وقد راى (برتراند راسل) ان وجود الواقعة الذرية سابق على وجود القضية الذرية.

كما راى (فتجنشتين) ان الوقائع الذرية موجبة او سالبة، وهذا ليؤكد الفرق بين الوقائع الظواهرية والوقائع الاحتمالية والنسبية.

وهذا الامر هو الذي قاد الى التمييز بين التقريرات العلمية والتقريرات غير العلمية، وارسا المعنى على معيار الشك لااليقين، التفنيد لا التوكيد.

اما السيد (الصدر) فقد تبنى الموقف الارسطي، الذي يؤمن بوجود معارف عقلية مستقلة عن الحس والتجربة والخبرة الحسية، تقوم على التشابه والتماثل (ان الحالات المتشابهة من الطبيعة تؤدي الى نتائج متماثلة)مع فارق وحيدهو انه تبنى الاستقرا الناقص، وهو استقرا يقوم على الانتقال من المعلوم الى المجهول،

من الجزئيات الى الكليات في اطار القياس الكلي، ورفض القياس التام، الاستدلالي الكلي.

والنتائج التي يخرج بها الامام الصدر هي كما يلي: اولا: لان الدليل الاستقرائي اذا قام على اساس الاستقرا الكامل يؤدي الى العلم بالنتيجة، لانها لازمة للاستقرا الكامل لزوما منطقيا. لكن الاستقرا الكامل لا يمكن ان يعد برهانا لعدم قدرته بمفرده على اكتشاف العلة. وذلك لان الاستدلال بالاستقرا الكامل صحيح من الناحية الصورية ولكن ليس من قبيل الاستدلال على الشيء بنفسه.

واخيرا: لان (الاستقرا الكامل لا يمكن ان يتوفر في القضايا الكلية في العلوم (الصحيحة)).

ويرى الامام (الصدر)، في كتابه (فلسفتنا)، ان جميع النظريات التجريبية في العلوم الطبيعية ترتكز على معارف لا تخضع للتجربة، بل يؤمن العقل ايمانا مباشرا بها، وهي (المعارف او المبادى): اولا: مبدا العلية بمعنى امتناع المصادفة.

ثانيا: مبدا الانسجام بين العلة والمعلول.

ثالثا: مبدا عدم التناقض الحاكم باستحالة صدق النفي والاثبات.

ومن الامثلة التي يوردها السيد الصدر ردا على المذهب التجريبي اعتبار قضايا الرياضيات تحليلية (اي تحصيلية)تقوم على رد الشيء الى عناصره المكونة له، فعندما نقول: ٢ + ٢ =٤ لا نتحدث بشيء جديد لنفحص درجة يقيننا به، فان الاربعة هي نفسها تعبير آخر عن ٢ + ٢، فالعملية الرياضية آنفة الذكر، في تعبير صريح، ليست الا اربعة تساوي اربعة. اماقضايا العلوم الطبيعية (التجريبية)فهي قضايا تركيبية، اي ان المحمول فيها يضيف الى الموضوع علما جديدا ينبى بجديد على اساس التجربة والخبرة والاكتشاف.

ورد الصدر على هذه المسالة هو ان هذه القضية الرياضية تتوقف على التسليم بمبدا عدم التناقض، وان كانت تحليلية،فما هي علاقة مبدا عدم التناقض بالتمييز بين المنهج التحليلي الصوري، والمنهج التركيبي الذي يقوم على الجمع والاضافة بين عناصر متفرقة؟ هذه المسالة تبين، في الحقيقة، الالتباس وعدم التمييز بين الافكار الفطرية، والافكار الكونية العمومية، فمبادى الهوية،والتناقض، والثالث المرفوع، والعلية، هي مبادى ضرورية، كونية، وجودية، ولكنها ليست عقلية، ولا حسية بحتة، انما يقوم العقل والحس، كل في نطاقه، في استخدامها (من خلال التجربة والخبرة)، من الجزئي الى الكلي، ومن الكلي الى الجزئي، وفي القضايا التحليلية والتركيبية في آن.

والعقل لا ينطوي، في الحقيقة، بالفطرة على مبادى الهوية، والتناقض، والثالث المرفوع، والمقولات، والعلية، لا بالذات ولا بالقوة، بل هي مبادى كونية، خارجة على العقل والحس، هي مبادى وجودية، كامنة في منطق الوجود، والحركة،والزمان والمكان، والحال والوضع الخ... اما العقل فيتميز بقوة (العقل)، والعقل لغة، يعني الربط، اي يتميز العقل البشري بالقدرة والامكانية على الربطي (العقل)، وبقدرته على العكس والانعكاس، وعلى التراكم، اي على مراكمة التجارب طردا وعكسا، بوساطة الذاكرة، وهذه المراكمة تقوم على معية التجربة و(العقل) معا، ولا عقل من دون تجربة ولا تجربة من دون عقل. والدليل على ذلك ان الصغار لا بل الكثير من الكبار لا يعرفون مبادى المنطق والاخلاق، وهي مبادى مكتسبة وليست فطرية. هذا حتى لا نقول بان النخبة والصفوة من البشر هي التي تدرك مبادى المقولات والعلية، والهوية والتناقض والثالث المرفوع والاخلاق والوازع والواجب!! ومن المفارقات ان السيد (الصدر) يؤكد، في تبنيه لنظرية الكوانتا الحديثة،ونظرية اصالة الوجود، ما يعاكس النظرية العقلية

الارسطية والديكارتية الفطرية، والكانطية القبلية. ذلك ان نظرية اصالة الوجود تقدم الوجود على الماهية، اي انها تنطلق مما هو عيني وليس مما هو ذهني في علاقة الوجود الظواهرية.

كما ان النظرة القبلية الكانطية، تتعارض مع اعتبار علاقة الفكر بالوجود، تعلقية، وتعد معطيات الزمان والمكان معطيات قبلية، فيما يرى السيد (الصدر)، مستندا الى نظرية اصالة الوجود، والامكان الوجودي عند (صدر الدين الشيرازي)، ان الحقيقة هي حقيقة تعلقية، او بالاحرى علائقية بلغة الفلسفة الحديثة.

وبنا على هذا، فليس الوجود الخارجي محكومابمبدا العلية، بل انه يحكم مبدا العلية على الوجودات التعلقية، والعلاقة بين العلة والمعلول ليست ميكانيكية،ولان ديالكتيكية تقوم على (الاطروحة والطباق والتركيب)بل علية متعاصرة، وهي علية تقوم على الحركة الجوهرية، وهذا الموقف يخالف المذهب الفطري العقلي.

ويستشهد الفيلسوف الاسلامي بنظرية الكوانتا التي تفيد بامكانية تبديل المادة الى طاقة والطاقة الى مادة في علاقة الفيزيا بالميتافيزيا، والطبيعة بالالوهة. واستنتاجاته، في هذا المجال، صحيحة، تنسجم مع العلم. فالكتلة ليست الاطاقة مركزة، والمادة هي موجة كهربية. ويستنتج بان المادة الاصيلة للعالم، حقيقة واحدة عامة في جميع مظاهره وكائناته، ويتوصل الى نتيجة تقول بان الجزء الذي لا يتجزا (الذرة اللامتناهية في الصغر بلغة الفيزيا الحديثة)ليست مسالة علمية، وانما مسالة فلسفية. ويريد ان يقول بذلك ان ثمة بعدا ميتافيزيائيا في الفيزيا الطبيعية.

والنظرية الكوانتية تؤكد الطابع الكهرو مغناطيسي للذرة اللامتناهية في الصغر، باعتبار ان الالكترون هو عبارة عن موجة، وان المادة ذات طاقة تموجية، غير قابلة للقياس، وهذا الامر يؤكد الطابع الاحتمالي في نظرية المعرفة، وعدم كفاية النظريات العلية والحتمية في المجال الميكروفيزيائي.

كما تؤكد البيولوجيا الكونية ان الكون عبارة عن وحدة عضوية تشمل الكائنات، في وحدة الطبيعة والكينونة، ووحدة الحياة في الحركة الكلية وهي حركة خلق وابداع غير خطية ولا حتمية الا اذا قسناها بمقاييس العقل الخارجية، والا فالكائنات في وحدة وجود يتضمن فيه الكل في الكل، او كما كان يقول (جابر بن حيان): (في الاشياء كلها وجود للاشياء كلها).

والفرق، اذن، بين النزعة المادية، والنزعة الالهية، ليس في بطلان نزعة وطغيان نزعة اخرى، وانما في مقام الحكم ومقاله.

ففي مجال المادة (الماكروفيزيائية) (الظواهرية)يطغى الحكم العلي والسببي والعقلي والمنطقي، وفي مجال المادة الميكروفيزيائية، اللامتناهية في الصغر، يطغى الحكم الفلسفي التاملي، الميتافيزيقي، على الحكم الفيزيقي. هل تستدعي جدلية الطبيعية ان يدحض الالهي المادي، او ان يفند المادي الالهي؟ او ان ادراك مقام الحكم ومقاله يجعل من اعتراف الواحد بالاخر وجهين للتعدد والاختلاف في المعرفة؟ هذا هو السؤال .

الفلسفة عند الامام اية الله العظمى السيد محمد محمد صادق الصدر(قدس سره الشريف)

فلسفة السيد في علية خلق الشيطان

لماذا خلق الله الشيطان ؟ سؤال يجيب عنه السيد الشهيد محمد محمد صادق الصدر(قده)

حصل سؤال بالأمس عن شي من الموضوع الذي كنت اتكلم عنه ، وحسب الظاهر انه سؤال يخطر في البال عموما ، فيحسن عرضه والجواب عليه ، ولا ينبغي ان تكون الحوزة العلمية او افراد الحوزة على الاقل او بعض افراد الحوزة عاجزين عن الجواب عنه كما هو حسب الظاهر الغالب.لماذا خلق الله الشيطان ؟

قلت هذه الجرثومة وضعها بين اولاد ادم لماذا ؟ الله كان في غنىً عن ذلك واولاد ادم كانوا في غنىً عن ذلك لو لم يخلق الله الشيطان لكنا اروع بكثير ، جواب ذلك من عدة وجوه كتبت لكم عدد من الوجوه ، لكنه يوجد هناك وجه دقي استطيع ان اسميه يدرك بالحدس لا بالبرهان ، ولكنك لا تستطيع ان تقول انه لا او كلا ، لان فيه كبرى نطبقها على صغرى ، الكبرى تقول ان كل المخلوقات مترابطة ، فيما بينها بمكانها وزمانها ومرتبتها وتجردها وماديتها كل المخلوقات مترابطة فهناك علاقات بين أي مخلوق واي مخلوق مهما تباعدا زماناً او مكاناً او قل سواءاً تقاربا زماناً او تباعدا ، سواءاً تقاربا مكاناً او تباعدا ، سواءاً تقاربا رتبة او تباعدا ، سواءاً تقاربا سنخاً او تباعدا بمعنى من المعاني احدها يحتاج الى الاخر في وجوده ، ولولا وجود هذا المجموع لما وجد المجموع ، اما باي برهان تبرهن عليه هذا غير مسبوق على انه برهان فلسفي او منطقي يدل عليه ، ولكنه بالحدس يكون هذا صحيحا" ان صحت هذه الكبرى ،على أي حال كان ابليس واحدا" من من صغرياتها ، معنى ذلك انه لولا وجود ابليس لما وجد المجموع لما خلق شيء، لماذا ؟ لانه يتوقف عليه ويحتاج اليه كل الكون كما ان يحتاج الى محمد الصدر ويحتاج الى الى الشيخ فلان ويحتاج الى فلان ويحتاج الى مسجد الرأس ويحتاج الى محمد ويحتاج الى علي تتوقف كل الاشياء على الاشيء بما فيها فلان وفلان من اعداء الله واعداء رسول الله ، ولكن كل واحد في مرتبته وكل واحد حسب استحقاقه واستحقاق الاخرين ، المهم على انه اذا

صدقت هذه الكبرى ، فصغراها محرزة اكيدة ، يوجد هناك جواب ايضا" انا لم اذكره هنا ، توجد رواية وفي بالي اني في يوم من الايام رأيتها في بعض المصادر ان جماعة كان مرسلا" لهم نبي – طبعا" قبل الاسلام بكثير الله العالم في أي وقت ؟ – فاجمعوا امرهم في يوم فذهبوا الى هذا النبي فقالوا له : سلام عليكم ، عليكم السلام. انت اطلب من ربك ان يحجب عنا الشياطين لا ان تموت وانما يبعدها عنا جميعا" ، النبي ايضا" دعاءه مستجاب ، فقال : يا الله ابعد الشياطين عن هذه القرية ، جاء الليل وناموا استيقظ النبي صباحا" ، خرج الى الشارع ، فلم يرا احد ، لم يجد احدا " بالاصل ، البيوت خالية فضلا عن الشوارع ، مشى الى ان وصل الى المقبرة او الجبانة حسب الاصطلاح راى ان كل شخص حافر قبره وجالس فيه وان الدنيا لا تساوي شيء وانهم ينتظرو موتهم لماذا ؟ ، لان الشياطين مغلولة ، فلزم خراب المجتمع فقال ربي رد الشياطين ، فاستيقظوا على انفسهم وقالوا لماذا نحن جالسون على التراب ، ونحن نسينا عملنا ونسينا اولادنا ، وتصرفوا مباشرة كأنموا نشطوا بالحال وذهبوا الى حال سبيلهم ، لماذا ؟ لان النفس هي التي تشتغل ، والنفس صديقة الشيطان والعياذ بالله هذا ايضا" اذكره ، لكنني اذكر الان اجوبة من جنس آخر.

الجواب الاول : ان هذا السؤال او هذا الكلام وهو ان الشيطان لماذا وجد ؟ – ناشي ء من الاعتقاد بان وجود الشيطان سوء ، والله تعالى خير ولا يوجد سوءاً او شراً ، في هذا الجواب نقول ان وجود الشيطان خير ، لنفسه كل شيء من المخلوقات هو خير لنفسه كائنا" من كان بشر ملائكة جن جماد نبات حيوان ، كلهم هكذا خير لنفسه ، وجوده خير من عدمه وهذا ينبغي ان يكون مسلما" ، فاذا خطونا خطوة اخرى في نفس الجواب لا حاجة الى عنوان جديد وهو ان ابليس تكامل انتفع من وجوده ذلك ، وتكامل عبد الله ردحا" طويلا" من الزمن

لعله بعبادة لم يعبدها من النوادر ، كما في بعض الروايات صلى ركعتين في الف سنة ونحو ذلك من الامور حتى وصل الى مرتبة الملائكة اصبح ملكا فعلا يصدق عليه بالحمل الشائع انه ملك بدليل على انه(قلنا للملائكة اسجدوا)فاذا كان خاص بالملائكة ، فابليس غير مشمول للامر واذا كان غير مشمول ، لانه من الجن غير مشمول للامر اذن فحقه ان لا يسجد لم يعص ، لان الامر لم يتوجه اليه ، لان الخطاب لم يتوجه اليه فلنأخذه من وجهة نظر فقهية او اصولية ، اذن هو ليس في ذمته شيء حتى يطيعه ، لانه يقول انا لست من الملائكة وانما الملائكة مأمورون. جوابه من قبل الله – لو صح التعبير – انه لا انت من الملائكة فيجب عليك السجود ، فأن قال انا من الجن لا من الملائكة – قل لا - هذا الجهد الذي بذلته والعبادة التي بذلتها والاخلاص الذي بذلته في ذلك الحين رباك حقيقة وتكوينا" من قبلك جنيا" الى كونك ملكا" ، فانت الان بالحمل الشايع وخارجا ملك ، فتكون مشمولا لما امر به الملائكة من السجود ونحو ذلك من الامور ، اذن المقصود ليس قصة آدم وانما انه تكامل وجوده تفاعل وتاكد نتيجة لجهاده الذي نسميه الآن سلوكه من قبيل بعض الناس يسموه وسلك هذا الطريف ووصل الى مراتب عالية ، ولكنه طبعا" مراتب محدودة ولو كان وصل الى المراتب العالية حقيقة لما امكن الرجوع ، لان رحمة الله تعالى اعلى من ذالك ((انت ارحم من ان تضيع من ربيته او تشرد من اويته او تسلم الى البلاء من كفيته ورحمته))– محل الشاهد – لكنه لا ، هذه الدرجة لم يصلها ابليس لم يؤخذ بهذا المعنى اوكل الى نفسه في لحظة هيجان شهوته والعياذ بالله وكل واحد منا جربها – محل الشاهد – ان وجوده خير ومستفيد من هذا الخير فعلا ولولا هذا الوجود لما استطاع ان يعبد الله ولما استطاع ان يستفيد من الكمال ، لانه يلزم من عدمه عدم هذا ، وهو ان يكون واضحا".

الجواب الثاني : وفي بالي انه وارد في الروايات وان كان ايضا" انا بعيد العهد عن المصادر ايضا" ، نطبق عليه الكبرى ، حسب فهمي انها صحيحة والى حد ما يمكن اقامة البرهان عليها اناشخصيا" مثلا" يحجون من اجل التجارة حينئذ يذهب يوم القيامة ويقول: يا ربي اين ثوابي انا حججت اليك ؟ يقال له : انت اخذت ثوابك وهو مطلوبك وهو ارباحك التجارية انت لم تكن تطلب في الحج الا الارباح التجارية وقد حصلت وكان في الا مكان ان لا تحصل ، وانا يسرتها وهذا ثواب من يصلي صلاة الليل ، لاجل سعة ا لرزق فيقول : ياربي اين ثواب صلاة الليل ؟ فيقال له : انا وسعت عليك رزقك كما تطلب وهو هذا ثوابك الآن وذمتي فارغة من ثوابك في الآخرة ، وهكذا من يطلب ثوابا في غير رضا الله او في غير الجنة يعطي اعتيادي يعطى على عمله ثوابا" وليس ثوابا" آخر ، وهذا انا طبعته في بعض مؤلفاتي وان كان هو له درجة من السرية ، لكنه السر لا زال محفوظا" ، لان من لا يستحقه لا يفهمه او يستنكره ويكذب السيد محمد الصدر جزاه الله خيرا" ، هذا اصلح له – محل الشاهد – هذا صغرى الشيطان وفيه رواية وهذه الرواية ايضا" تدل على القاعدة عبد الله وسلك وتصاعد. البلاء اليس بلاء ؟ لا بد من ثوابه ، الله تعالى بمقتضى الرحمة ان يعطيه ثوابه مسؤول عن هذه المشكلة ان يعطيه طلبه بصلاة الليل ، اطلب سعة الرزق في الحج اطلب التجارة... الخ ، يعطيه طلبه ما هو طلبه ؟ طلب امرين اعطاه كثواب على عمله اولا" طول العمر(قال انظرني الي يوم يبعثون ، قال انك من المنظرين)ثوابا" له على ما عمل وليس له ثواب آخر ، فليسمع اذا كان موجودا" هنا ، والشييء الأخر التسلط على قلوب بني آدم وعلى نفوس بني آدم ايضا"(ولأغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين)وليس المخلصين ، فاذا قلت ان المخلصين متسلط عليهم ابليس بالرغم انهم يستحقون اكثر من ذلك ، المهم فهذه اطروحة في الجواب انه

اعطيك ذلك من اجل ثوابه وكان مستحقاً لذلك وانما يعطى بمقدار طلبه وهذا هو طلبه.

الجواب الثالث : ان السؤال انما حصل مثلاً ، وان كان نستطيع ان نسميه الاعتراض على الله سبحانه وتعالى انما لاستيائه من تسلطه علينا ، والا لو كان ياكل ويمشي نحن لا يهمنا ، فمن هذه الناحيةنجيب ان تسلطه علينا كان في الحقيقة معده وشرطه هو قابلية النفس لاطاعة الشيطان واخذ هوى الشيطان كما تأخذ الساحبة الحليب او الماء – محل الشاهد ليس هذا – هذه القابلية وهذا هو الجواب ان هذه القابلية خير في النفس وليس شراً واضحاً ، لان هذه القابلية عبارة عن أي شيء ؟ عبارة عن الشهوات المركوزة في النفس حاجة الطعام وحاجة الجنس وحاجة الكيت والكيت ، والامور الضرورية وغير الضرورية وكلنا نحس بها ، هل وجود الشهوات سوء محض ؟ لولا الشهوات لما عاش الانسان انما يعيش الانسان كأنسان اذا وجدها خيراً محضاً ، خير وليس شراً وهي التي سببت قابلية النفس لاطاعة الشيطان.

الجواب الرابع : ان تسلط الشيطان على اولاد آدم امتحان لهم ، أي بالامتحان الالهي المعنوي بالجيل السابق ما كان يفهمون هذا المعنى سبحان الله – المتشرعة – امتحان ماذا ؟ امتحان مدارس موجود ام امتحان الهي لا في هذا الجيل وعوا هذا المعنى حتى العوام جملة منهم ، طبقة تفهمه – محل الشاهد ليس هذا – هذا الامتحان ايضاً ليس عبثاً وانما لكي يميزه لنا(ما كان الله ليذرالمؤمنين على ما انتم عليه – ما مضمونه – حتى يميز الخبيث من الطيب)وفي كلام آخر(ليهلك من هلك عن بينة ويحى من حي عن بينة)كلام آخر ان الامتحان سبب التكامل في طريق الله سبحانه وتعالى ، كالذهب يموع بالنار كي تخرج منه الاجسام الصلبة الغريبة عنه ويتصفى من الشوائب مائة

بالمائة وينصقل مائة بالمائة ونحوذلك من الامور او كسربالمائة ، المهم انه يتصفى ولو بالجملة ، وهذا ايضا" بنص القرآن يعني تقريبا" يستفاد من القرآن(لعلهم يتفكرون)(لعلهم يتذكرون)

اولا" : ينظرون في آيات الله الكونية والآفاقية والأنفسية.

وثانيا" : انه يرسل عليهم البلاء(لعلهم يتذكرون)و (لعلهم يتفكرون)، وبالتجربة ان النفس الانسانية تعرف الله عند البلاء ، نسير في هذا المخاض (ملحدة)، ملحدة عمليا" لا تنكر الله اطلاقا" ، لكنه عند البلاء لماذا تقولون – ياربي دخيلك –(هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة)... الخ .

(ضل من تدعون الا اياه)اذن فالبلاء مقرب ، اضيف ايضا" ذوقية تقبلوها اولا تقبلوها انا لا دخل لي ، ان الكمال كمالان : كمال عالي وكمال سافل كمال في عالم النور وكمال في عالم الظلمة ، والبلاء سبب لكلا الكمالين انت كمؤمن تعبد الله وتحمد الله ايضا على الايمان يكملنا من جهة الاعلى ، وفلان وفلان يكملهم في الكمال الذي يطلبونه ، وهو تمرس حقيقي في عالم الظلام والظلم والخطيئة ، ولماذا لا ايضا" نتيجة للبلاء نكمل للدنيا توصل الى تلك النتيجة وهذه من معاجز الدنيا ليس هناك عالم الا مثل هذه النتائج الغريبة – محل الشاهد – ، فأذا كان للبلاء هذه النتائج الطيبة واللطيفة ، او هي لطيفة على كل الجهتين ، المؤمن يلتذ بتكامله ، والساحر يلتذ بتكامله ، والفاسق يلتذ بتكامه... الخ ، فمن هذه الناحية ماذا يكون الحال اذا نتج خيرا لهذا ولهذا بمعنى من المعاني وان كان خيرا وهميا" لبعض الناس ، فهذه ككبرى منتهين منها كانها صحيحة ، وبالتأكيد صحيحة اذن الشيطان صغراها ومن اهم اجزائها الشيطان اكيدا" لماذا ؟ لان البلاء – لاحظوا – ان البلاء بوجوده الواقعي ، النفس يعني كشيء مثلا" حاصل افترضه

الحصار على العراق او قلة الموارد او قلة الرز مثلا" أي شيء كوجوب واقعي ليس له دخل بي ، وانما البلاء لا الانعكاس النفسي ورد الفعل النفسي هو البلاء البلاء الحقيقي ، حينئذ يكون له رد فعل عقلي حتى يتكامل الانسان ، الصراع الباطني بين جنود الشيطان وجنود الله هو البلاء الحقيقي ، شرطه ومؤداه هو الذي نسميه البلاء الدنيوي وليس هو ، هو ، نعم ، بالحمل الشايع لماذا ؟ لان سببه القريب وانما البلاء هنا ، فأذا علمنا ان الشيطان يجري منا مجرى الدم ويؤيد الاعتراض بهذا البلاء أي الاعتراض على الله وقلة الصبر يدعو الى الفقر والى الفسق ، فلنتخلص من هذا البلاء الا تستطيع ان تسرق ، لتأكل وتشرب وتلبس... الخ ، هذا الذي تعرفونه اذا كان المطلب هكذا ، اذن انا كيف أصير مؤمنا" ، دونه خرط القتاد كما يعبر الشيخ الانصاري (قدس الله روحه). خير لك من ان تدمي يدك بخرط القتاد من ان تنجح بالامتحانات القانونية المتتابعة فضلا" عن (الكلنك)بأستمرار لا يهم ، كالميت بين يدي الغسال افعل ما شئت يا رب العالمين ((ان كان هذا يرضيك فخذ حتى ترضى)وزد ، خذ حتى ترضى ، ابو ذر ماذا يقول ؟: ((اللهم تعلم اني احب لقاءك - فما هي اولها -اخنق خنقتك ، فانك تعلم اني احب لقاءك)).

كما ان المؤمن بالمعنى المتكامل افضل من الملك من جنس الملائكة ، كذلك الفاسق والكافر اسواء من الشيطان هذه الحقيقة الثانية:

الحقيقة الأولى في محلها لا أريد التعرض لها وان كان هي حسب حدسي ان كلاهما صحيح مائة بالمائة _ محل الشاهد _ الان اريد التعرض الى المعنى الثاني في الحقيقة الثانية ، لان الكلام عن الشيطان ، فالكافر والفاسق والظالم المتمرس في المحرمات اسواء من الشيطان لعدة امور ثابتة قطعا للشيطان أي من نقاط القوة والجودة ، ويفقدها هولاء البشر شياطين الانس مثلا ان شياطين الانس

احيانا يوجد منهم نماذج لم يذكر الله طرفة عين في حياته ، والشيطان ذكر الله ردحا من حياته ، شياطين الأنس لم يعبدو الله طرفة عين في حياتهم لم يطيعوا الله طرفة عين في حياتهم ، الشيطان أطاع الله ردحاً طويلا من حياته.شياطين الأنس لم يوح لهم الله شيئا ولم يكلمهم بشي الشيطان خاطب الله وسمع منه الجواب ((قال انك من المنظرين))هذا جوابه بعد فسقه وبعد إعراضه عن السجود وليس حال صلاحه خاطبه الله وهو فاسق ، فليخاطب شخصاً فاسق من البشر لا هذا أحقر من أن يخاطبه الله بشيء ، الشيطان حسد آدم لكن أنا قلت لكم و أقول بأنه لم يحسده على أمور دنيوية بل على أمور معنوية لا اقل من مجرد الالتفات ان الدنيا بتمامها لم تكن موجودة في حين نحن نتحاسد على أي شي على ما هو اقل من ذلك بكثير ، على حطام الدنيا وجيفتها لا اكثر ولا اقل ، إنما في هذه القضية الأخبارية كثير منه لا اقل أو نقول انه نحو القضية الأخبارية والإنشائية ، ألان نظري إلى الأخبار حسب قابليتك أو قابليتي أو قابلية أي فرد يخبرني أن الله غير موجود ، او انه يشك في وجوده الا يقول ذلك يقول مع العلم هو مؤمن بالله وسامع لكلام الله يقول ما لا يفعل مثلا" يشكك بالنبوة يشكك بالقرآن بيوم القيامة مع العلم انه يعتقد بيوم القيامة(انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم)هذه واحدة.

وثانيا" ورد في الروايات انه حتى الشيطان يطمع برحمة الله ، وذلك بأنه يقول له ما مضمونه ((انك تفي بوعدك بادخالي في جهنم ، ولكنك لم تعدني بالخلود في جهنم ، فانا اطمع بك وبرحمتك ان تخرجني ولا تجعلني خالدا" فيها))، فاذا كان لايعتقد بجهنم - ما هذا الكلام - سالبة لانتفاء الموضوع ، اذن فهو يعتقد اذن فهو يعتقد بالمعاد وهم يشككوني بالمعاد ، ويعتقد بالله ويشككوني بتوحيده ، ويعتقد بتوحيده ويشككني بتوحيده ، ونحو ذلك من

الامور ، شيء آخر ايضا" بنفس المضمون انه يلعب ايضا" بفروع الدين كما يلعب بأصول الدين حاصله بانه يجند ، الصلاة واجبة علي او على أي واحد من البشر(يايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا")ثم يقول لي ويحاول ان يقنعني بأن الصلاة غير واجبة عليك ، او ان الصوم غير واجب عليك ، او غير هذه من الأمور ، انه المحافظة على الاموال خير من دفع الخمس والزكاة والصدقات ومصالح الفرد خير من قضاء حوائج الاخرين و ...الخ ، فينهي عن الواجبات ويصد عن المستحبات و ... الخ ، بهذا الشكل ، فمن هذه الناحية هو دائم الحرام هناك ان قلت مع جوابه لم يلتفت اليه احد ، لم اسمع عن احد التفت اليه على الاقل ان قلت انه حينما قال ابليس لله(لاغوينهم اجمعين ، الا عبادك منهم المخلصين)لم ينهاه الله سبحانه وتعالى عن ذلك قال له بلسان حاله ربما انه اذهب وافعل ما شئت ، اذن ولو ضمني ، وكان يستطيع ان ينهاه ولم ينهه ، اذن فعمله مباح ربما جملة من الصوفية حتى هذا ايضا" يستنتجوه ، اذن فهو بنهيه وصده عن المعروف وامره بالمنكر هو لم يعمل حراما" ، انا المكلف الذي تورطت بالحرام ، لا انا هذا انكره ، كلانا تورط بالحرام ، اما هو فصده عن المعروف وترغيبه بالمنكر وكذلك صده عن اصول الدين ((لان يهدي الله بك رجلا واحدا" خير لك مما طلعت عليه الشمس))فأن اضل الله بك رجلا" واحدا" او جماعة ، كل البشر و اكثر البشر ماذا تكون النتيجة ؟ مسؤوليتنا اين ؟ ((كسرته وعليك جبره))أي يا إبليس كما انه انا اذا كسرت واحدا" وضليته ولو بشبه صغيرة اتحمل مسؤوليته ، كذلك كل عاقل مختار كذلك ، وابليس عاقل ومختار اكيدا" ، فمن هذه الناحية يتحمل هذه المسؤولية بالتأكيد ، فحينئذ ان عمل ابليس محرم لماذا ؟. لانه هكذا ، فأن قلت ايضا" كأنه دفاعا" عن ذاك الذي قلته لماذا لم ينهاه الله

سبحانه وتعالى في الحقيقة جوابه انه لا يحتاج الى نهي ، لانه البقاء على القاعدة حرام انه تحدي لله وتعدي لخلقة الله العالية التي هي خلقة آدم هذه واحدة.

وثانيا" : انه امر بما نهى الله ونهي عما امر الله وهذا كله حرام ليس علي فقط بل على كل المخلوقين لو جبريل عمل هذا العمل لسقط ، ليس فقط الشيطان فمن هذه الناحية على القاعدة حرام مع مع الالتفات الى نكتة وهو ان الله وتعالى لم يصرح به ، لم يصرح بالنفس ، لاجل ان يوكله الى نفسه اعتمد على القاعدة العامة وتركه على حال سبيله ، وجعل حبله على غاربه ، كما يعبرون انه تكوينيا" افعل ما شئت لكي تنال استحقاقك ، كما انه اعطى الحرية لو صح التعبير الى شياطين الانس والفسقة والآخرين كذلك ، اعطى الحرية له لم يصرح له بالنهي بمعنى من المعاني اكتفى ان الشيطان من هذه الناحية ملتفت الى انه يعمل حراما"، وهذا يكفي كما ان واحد منا ملتفت الى انه يعمل حراما" ، وهذا يكفي.

الشيء الاخر الذي اريد الالفات اليه قضية ما ورد او حسب تفسير ما ورد يجري من اولاد آدم او منا مجرى الدم في العروق ، أي يؤثر فينا كتأثير الدم وكذلك كما ان الدم سائر وسائل ومتحرك من اعلانا الى اسفلنا من قمة الرأس الى اسفل القدم ومن اقصى اليمين الى اقصى الشمال لو صح التعبير ، كذلك له من هذا التأثير الاقتضائي كلاما" يعطي نفسه لابليس – محل الشاهد–ليس هذا فقط والله العالم انه له سلطة على النفس وسلطة على القلب وسطة على الذهن ، وليس له سلطة على العقل كما انه ليس له سلطة على الروح التي فوقنا ، الآن اريد ان اعطي صورة موضوعية يعني لبحث الموضوع لفرق بين هذه العناوين ، النفس هي التي طبعا" نعرفها بأثرها لا بوجودها وان كان نعلم بها علما حضوريا" ، لكن علم حصولي لا يوجد هو الذي نستفيد منه واحد كان يقول لي العلم الحضوري خطأ وانما الحصولي هو الصح ، هذا كلام الغافلين – محل الشاهد

ليس هذا — فالنفس هي سبب الشهوات الجوع والعطش والجنس ونحو ذلك من الامور و والقلب هو سبب العواطف كالحب و البغض ومثلا" أي شيء من هذا القبيل والغضب والرضا والفرح ، والذهن هو سبب التفكير والنسيان كل شيء موجود في الذهن ، اذن انا افكر فيه ، الصورة الذهنية التي تحدث عنها الشيخ المظفر وكل المناطقة ، والنسيان اذا كان شيء ما موجود فيه فهو النسيان والعقل ، العقل النظري ادراك ما ينبغي ان يعلم ، والعملي ادراك ما ينبغي ان يعمل ، حسب فهمي ان الثلاثة الاولى مسيطر عليها النفس بالدلالة المطابقية مسيطرة عليها ، لانه هناك اتحاد سنخية ما بين النفس وما بين ابليس حتى لعله جملة من بعض اهل المعرفة يقولون انه هي عينه التي تسيره ، القلب ايضا" مسيطر عليها في الحقيقة انما يسيطر على المصاديق وليس على الكبريات ، نستطيع ان نسمع الجوع كبرى وهذا الطعام الذي هو دواءه وسد حاجته صغرى ، وجود الجوع ليس بيدي ولكنه يحثني على اكل الطعام الحرام ونحو ذلك من الامور ، وكثير ملايين الامثلة الاخرى الذهن هذا نعرفه تعبدي(وما انسانياه الا الشيطان ان اذكره)ليس بالتجربة الا لمن يعيشها ويلتفت اليها ، هذا باب آخر اذا" ، فبيده النسيان وكذلك بيده التذكير أي التسبيب الى تذكر فكرة ، اليس انه يؤثر في النفس انها ترغب في الحرام فتستخدم الذهن لاجل الوصول الى الحرام ، وهذا يكفي اما العقل في حدود فهمي انه ليس له اثر مباشر عليه ، والذهن غير العقل الذهن او التفكير معلول للعقل ، وليس هو العقل القوة الداركة للكليات النظريةوالعملية ، لا شغل لي بها السماء لا يدخلها الشياطين يرجمون بالنار لكن له تسبيب بالواسطة اليه اكيد ، فلذا نجد ان شياطين الانس يستخدمون عقولهم بأدق ما يستطيعون في سبيل تمشية شهواتهم الشيطانية لا اكثر ولا اقل ، وانا ايضا" كذلك وانت ايضا" كذلك ، لكنه في حدود مستواهم ، المتشرعة شكل و

غير المتشرعة شكل – محل الشاهد ليس هذا – فهو يستخدم قاعدة معينة انا ادركها وهو ان العقل والنفس لها تجاوب وتبادل نشاط ، ان العقل يمكن ان يؤثر على النفس ، والنفس تستطيع ان تؤثر على العقل فالشيطان له باب من هذه الناحية ، وهو ان يؤثر على النفس ، والنفس تؤثر على العقل او مثلاً" هو يؤثر على القلب والقلب يؤثر على النفس ، والنفس تؤثر على العقل ، بالنتيجة له طريق الى العقل وليس الى مرتداً" بابه ، نعم ، في مقابل ذلك ان العقل الذي يعرف جمله من الحقائق له قوة ارادة ضد هذا المعنى ، هذا باب آخر ، لانه كما ان النفس تؤثر على العقل فتستعبده ، كذلك العقل يؤثر على النفس فيستعبدها ، وهذا ايضاً" قلما يلتفت اليها الناس ، بعض العارفين كان يقول بأنه خادمة أي تعين علي طاعة الله وترغب حقيقة بالزهد مثلاً" والبعد عن الدنيا ، وتشمئز حقيقة مما يخالف ذلك ، اليس الاشمئزاز من شغل النفس ، فأذا كانت النفس تبقى امارة بالسوء على طول الخط اذاً" هي فهي بلاء دائم بلاء لا فكاك منه ، لا تصبح طاهرة واذا اصبحت طاهرة تصبح خادمة للعقل ، لا ان العقل خادم لها ، اذا اصبح العقل خادماً" لها ، فهو خادم خادمه وذليل ذليله في حين ان مقتضى القاعدة التكاملية هي ان النفس تخدم العقل ومن اجل ذلك خلقها الخالق جل جلاله وليس العكس كما هو متعارف عليه.

المطلب الاخر الذي وددت التعرض له قضية الامر(يأمركم بالفحشاء)هذه واحدة ، والثانية(وان اطعتموهم انكم لمشركون)مشركو طاعة ، أي تطيعون الله من ناحية وتطيعون الشيطان من ناحية ، فهو شرك طاعة بل اكثر من ذلك وهذا ايضاً" اسمه شك في القرآن ، لانه من اهمل طاعة الله بالمرة وأخذ بطاعة الشيطان تماماً" اذاً" يسمى شركاً" ، لانه ليس له في اللغة ،شيء آخر نحن يستحق ان نسميه ملحداً" او معطلاً" أي معطل لطاعة الله تماماً" ، فله باب وجواب – محل

الشاهد ليس هذا — فهناك امر يتوجه من الشيطان او نهي يتوجب من الشيطان ، وهذا الامر والنهي الانشائيان لهما طاعة ولهما عصيان ، الكلام ليس في الطاعة والعصيان اذا كان الامر امراً ونهياً ، فيطاع ويعصى ، لكنه يوجد احتمال ان هذا انما هو امر ونهي مجازي وليس حقيقة ، هكذا امر ونهي مجازي لماذا ؟ ، لانه لا يقول لي اشرب الخمر ولا يقول لي لا تصلي ولا تتصدق ولا تخمس ولا تزكي حتى تكون طاعة وحتى تكون معصية ، اعصي الشيطان لا هذه تعبيرات صحيحة مائة بالمائة لكنها ليس من الاستعمال الحقيقي ، بل من الاستعمال المجازي ، هو يزين لي الهوى ويعطيني همة لتنفيذ هواي واهدافي الشخصية والدنيوية والمحرمة ، هذا كل ما في الموضوع ، ليس له قابلية اكثر من ذلك ، فهي طاعته أي بتعبير اننا نطيع الشيطان ، كالتعبير باننا نطيع الهوى ، فهل انه اطعنا الهوى بمعنى الاطاعة الفقهية لم تطع الهوى ، لان الهوى لم يامرنا بهذا المعنى الانشائي ، نعم ، هو امرنا بالمعنى الاخلاقي ، والشيطان ايضاً امرنا بالمعنى الاخلاقي ، اما اذا اردنا ان ناخذها من الناحية الفقهية فلا ذاك صدر منه امر ولا نهي ، ولا هذا صدر منه امر ولا نهي ، ولكنه انما هو مجازي ، نعم ، اذا دخلنا الى مستوى الاخلاق او مستوى الباطن ولو قدماً واحداً نشعر حقيقة انه امرنا ونهانا وكذلك ان الهوى والشهوات تأمر وتنهى والشيطان يزيد هذا الامر اهمية وفاعلية حتى يصبح — كما ان المؤمن لا تاخذه في الله لومة لائم — يصبح الفرد الفاسق لا تاخذه في الهوى والشهوات والشيطان لومة لائم ، ولماذا لا ، بالحقيقة كل واحد وهمته واستحقاقه لا اكثر ولا اقل ، فلينظر السيد محمد الصدر أي الطريقين اتى من سبيل جزاكم الله خير جزاء المحسنين

يقول السيد كمال الحيدري حفظه الله في كتابه "العرفان الشيعي، رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية" ص٣١٣ -٣١٥، ط١، سنة ٢٠٠٩م/١٤٣٠هـ، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت، تقرير الشيخ خليل رزق، تحت عنوان "المقامات والأحوال ومعناها"،مانصه بالحرف:

(ومن المباحث المهمة في العرفان وفي السير والسلوك مبحث المقامات والحالات أو الاحوال، والتي أكدَّ عليها الامام الخميني رضوان الله تعالى عليه عليها في العديد من وصاياه وكتبه، ودعا الى عدم انكارها لمجرَّد عدم معرفة حقيقتها، أو عدم بلوغها، لأن ذلك من مكائد الشيطان الذي يصدّ عن السبيل.في وصيته الى ولده يقول:

"إسعَ أن لا تُنكر المقامات الروحانية والعرفانية، ما زلتَ لستَ من أهل المقامات المعنوية، فإنَّ من أخطر مكائد الشيطان والنفس الأمَّارة بالسوء التي تصدُّ الإنسان عن بلوغ جميع المدارج الانسانية والمقامات الروحانية هي دفع الانسان الى إنكار السلوك الى الله والاستهزاء أحياناً".

ولأنَّ البعض لم يصل الى مثل هذه المقامات فقد يوجب ذلك إنكارها، ومن هنا يحذر قدس سره هذه الفئة من إنكار المقامات لهذا السبب فيوصي ولده:

"ولدي العزيز: هدفتُ مما ذكرته لك - رغم أني لا شيء، بل أقلُّ حتى من اللاشيء - أن ألفتَ نظرك إلى أنك إن لم تبلغ مقاماً مّا، فعليكَ أن لا تُنكر المقامات المعنوية والمعارف الالهية، ولكي تصبح من أولئك الذي يحبون الصالحين والعارفين وإن لم يكونوا منهم وحتى لا تغادر هذه الدنيا وأنتَ تكنُّ بعض العداء لأحباب الله تعالى".

وقد يكون إنكار المقامات في البعض اعتقاداً منه بأنها ليست من الدين، أو لم يرد فيها نص في القرآن أو في السنة والروايات، فيدحض الإمام الخميني هذه الشبهة بالقول:

".. وإيّاك أن تعتبر مخالفتهم من الواجبات الدينية، فإنَّ كثيراً ممّا يقولونه مشارٌ إليه بشكلٍ خفيّ أو إجمالي في القرآن الكريم، وبشكل أكثر وضوحاً في أدعية أهل العصمة ومناجاتهم، ونحن الجاهلون إنَّما ننبري لمخالفة ما يقولون لأنّنا محرومون من فهم هذه الأسرار"

وفي نفس الكتاب المذكور يضيف السيد كمال الحيدري حفظه الله في الفصل الثامن (البُعد العملي في عرفان الإمام الخميني قدس سره)، تحت عنوان "نصيحة الامام إلى طلاب العلم والعرفان"، ما نصه :

(تنطوي كلمات العرفاء وأقوالهم على جملة من الاصطلاحات هي رموز وألفاظ لا يمكن التعرف على حقائقها الا من خلال دراسة مطالب العرفانيين والمعرفة التامة والاحاطة الشاملة برموزهم واصطلاحاتهم، وهذا الأمر سبَّب الكثير من الاتهامات لأهل العرفان وصل بعضها الى حدّ التكفير!، ومن هنا فإن الإمام الخميني رضوان الله تعالى عليه ـ وهو العارف والخبير والبصير بما يريده أهل المعرفة الصادقة ـ يوجّه بعض النصائح؛ حذراً من الوقوع في الاتهام الباطل، ويجعل من الشيخ الرئيس أبي علي سينا مثالاً لذلك. وبعد أن يشير الى بعض ما ورد في كلمات العارف القاضي سعيد القمي رضوان الله عليه في جملة من كتبه ورسائله ، يقول الامام الخميني:

"وفي كلماته الشريفة ما يفيد مقصودنا ويشير الى مطلوبنا فوقحدّ الاحصاء.. فمن أراد فليرجع الى ذلك الكتاب الشريف".

ولكن الرجوع يجب أن يكون "بعد الفحص الكامل عن مرموزات القوم والرجوع الى أهله فإن لكل علم أهلاً" ، لأن قراءة مطالبهم من دون الاختصاص بها أو الفهم الكامل لها أو تفسيرها حسب الأهواء الشخصية يوقع في المحذور " وإياك والرجوع اليه والى مثله بأنانيتك ونفسيتك فإنه لا يفيدك شيئاً بل لا يزيدك إلا حيرة وضلالة".

ثم يستشهد الامام الخميني على مقولته بما جرى في سيرة حياة الشيخ الرئيس:

"الا ترى أن الشيخ الرئيس أبا علي سينا يقول: إنّي ما قرأت على الاستاذ في الطبيعيات والرياضيات والطب الا شيئاً يسيراً وتكفلت بنفسي على جلها في مدة يسيرة بلا تكلف وظفرتُ على حلّها بغير تعسّف، وأمّا الالهيات فما فهمتُ منها شيئاً الا بعد الرياضات والتوسّل الى مبدأ الحاجات والتضرع الجبلي الى قاضي السؤالات حتى أن في مسألة واحدة راجعتُ أربعين دفعة فما فهمتُ منها شيئاً حتى آيست في حلّ ذلك العلم الى أن انكشف لي بالرجوع الى مبدأ الكلّ، مع أن خطاياه في ذلك العلم الأعلى أكثر بكثير، كما يظهر بالمراجعة الى كتبه. فإذا كان هذا حال الشيخ الرئيس النابغة الكبرى والأعجوبة العظمى الذي لم يكن له في حدّة الذهن وجودة القريحة كفو أحد فكيف بغيره من متعارف الناس !. وهذه نصيحة مني إلى إخواني المؤمنين لئلا يهلكوا من حيث لا يعلمون".

وإلى ضرورة عدم جواز التّحامل على العرفاء بما يقولونه من غير فهم لمقاصدهم كما هو عادة ودأب البعض، يشير الامام الخميني في ختام كتابه "مصباح الهداية" بعد أن يذكر بعض مطالب القاضي سعيد القمي الى ذلك: "ولعلك بتوفيق الله وحسن تأييده بعد الاحاطة بما في هذه الرسالة، التي لا أظنك

أن سمعت به في غير تلك المقالة، يمكنك فهم ما أرمزه ذلك العارف وتأويل ما أجمل ذلك المكاشف. وإياك، ثمّ إياك ـ والله حفيظك في أولاك وأخراك ـ أن تحمل أمثاله على ظاهرها، من غير الغور الكامل إلى غامرها؛ ولا تأخذ بيدك الطعن عليهم، من غير فهم مقصدهم؛ كما هو دأب بعض المنتسبين إلى العلم، فإنهم جعلوا ميزان عدم صحة المطالب عدم اطلاعهم عليها أو عدم فهمهم إيّاها! ، فتراهم يتهمون هؤلاء العظماء بكل تهمة، ويغتابون هؤلاء المكاشفين كل الغيبة، مع أنّها أشدّ من الزنية، تعصُّباً منهم تعصب الجاهلية. أعاذنا الله من شر الشيطان الذي هو قاطع عن طريق الرحمن.".

وكما هو معلوم فإن الإمام الخميني من أبرز أولئك الذين طالتهم سهام القوم، وأصابته بليّتهم، ولحقت به شرورهم، حيث إنهم حكموا بنجاسته !!، وإلى هذا يشير الإمام بما حصل لولده الشهيد السّيد مصطفى:

"في المدرسة "الفيضية" شرب ولدي المرحوم "مصطفى" ـ وكان طفلاً ـ ماءً في تلك المدرسة، فأريق الماء على الإناء لتطهيره !!. لماذا ؟؟.. لأنني كنتُ أدرّس الفلسفة !.

وإنني على يقين من أنَّ هذا المسار لو كان قد كُتب له الاستمرار لأصبح وضع الحوزات الدينية وعلمائها كوضع كنائس القرون الوسطى، ولكن الله تبارك وتعالى مَنَّ متفضلاً على المسلمين وعلمائهم بأن حفظ كيان الحوزات الدينية ومجدها الحقيقي"

الفلسفة عند اية الله العظمى السيد منير الخباز (ادام الله ظله الوارف)

١ـالفلسفة وآفاق المعرفة

بسم الله الرحمن الرحيم

(سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)

صدق الله العلي العظيم

انطلاقاً من الآية المباركة نتحدث في محاور ثلاثة:

المحور الأولى: في أهمية النظرة الكيفية للوجود:

هنا فرق بين الإنسان وغيره من المخلوقات جميع المخلوقات تمتلك الإحساس بالكون لكن الإنسان يمتاز عليها بأنه مضاف إلى أنه يمتلك الاحساس فهو يمتلك القدرة على التأمل والنظر ولذالك خُطب الإنسان في القرآن الكريم بالنظر(فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ (٥) خُلِقَ مِن مَّاء دَافِقٍ) (سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ) (أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ) (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ) فميزة الإنسان على بقية المخلوقات قدرته على النظر والتأمل.

إلا أن النظر المطلوب من الإنسان هو النظر الكيفي وليس النظر الكمي، النظر الكمي: بمعنى المعلومات التي تتحدث عن المقادير الطبيعية، مثلاً: ما هو مقدار المسافة بين الشمس وبين الأرض؟! ما هو مقدار قطر الأرض؟! ما هو مقدار الغلاف الجوي المحيط بالأرض؟! هذه تسمى (نظرة كمية) لماذا؟! لأنه

هذه النظرة تتحدث عن العلاقات وعن الحدود المادية للكون هذه تسمى (نظرة كمية).

في المقابل هناك (نظرة كيفية) للكون وهي النظرة التي تتحدث عن المعلومات الجوهرية المتعلقة بمسيرة الكون يعني هل لهذا الكون مبدأ؟! هل لهذا الكون منتهى؟! هل أن الكون أسرة واحدة أم وجودات منفصلة؟! هل أن الكون ينحصر في الوجود المادي أو يشمل وجود أخر غير مادي؟! هل أن مسيرة الكون مسيرة واعية أم مسيرة هادفة؟! هذه الأسئلة لا توفرها النظرة الكمية للكون وإنما توفر الإجابة عليها النظرة الكيفية للكون والمطلوب من الإنسان أن يكون منظوره للكون منظور كيفي يكتشف ألغازه ويعرف أسراره لماذا؟!

لأنه حياة الإنسان تبتني على نظرته للكون إن كانت نظرة الإنسان للكون نظرة هادفة كانت حياته هادفة وأن كانت رؤية الإنسان للكون رؤية عمياء كانت حياته عمياء من يعتقد أن الكون مجرد أجهزة ميكانيكية تتحرك ولا يعرف إلا الحدود المادية لهذا الكون فالإنسان جهاز من أجهزة الكون، إذن الإنسان أيضاً جهاز ميكانيكي يتحرك لمدة معينة ثم تنتهي صلاحية هذا الجهاز.

بما أن رؤيتنا للكون رؤية مادية وأن الكون مجموعة أجهزة تتحرك مقتضى ذلك أن تكون رؤية الإنسان لحياته رؤية مادية وأنه كسائر الأجهزة التي ستنتهي صلاحيتها يوماً من الأيام من دون أن تكون هناك مسيرة واعية وهادفة بينما إذا أكتشف الإنسان النظرة الكيفية للكون وعرف أن للكون مبدأ ومنتهى وعرف أن الكون ذو مسيرة هادفة فبما أن الإنسان جزء من الكون إذن ليس الإنسان جهاز ميكانيكي ينتظر انتهاء صلاحيته بل الإنسان مخلوق هادف له مبدأ ومنتهى ولابد من رسم صياغة شخصيته على ضوء الأهداف التي اكتشفها من خلال قرأته

للكون، فالنظرة الكيفية أهم من النظرة الكمية لأنه النظرة الكيفية يبتني عليها فلسفة حياة الإنسان.

المحور الثاني: في المقارنة بين القراءة الفيزيائية للكون والقراءة الفلسفيه للكون.

ذكرنا في المحور الأول أن فلسفة حياة الإنسان ترتكز على قرأته للكون، كيف يقرأ الكون؟! يستطيع أن يفسر حياته فلسفة الكون هي فلسفة الحياة لذلك أمامنا قرأتنا للكون: قراءة فيزيائية، وقراءة فلسفية.

القراءة الفيزيائية: قراءة ملكية، والقراءة الفلسفية: قراءة ملكوتية.

ما هو الفرق بين القراءة الملكية والقراءة الملكوتية؟!

القراءة الملكية: هي القراءة المادية عالم الملك هو عالم المادة قال تعالى: (تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ) الملك هو عالم المادة قراءة الكون قراءة مادية تسمى (قراءة ملكية) أما عالم الملكوت: هو عالم أسرار ما وراء المادة المعبر عنه (الميتافزيق) (فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ).

القراءة الفلسفية للكون: ليست قراءة مادية قراءة ميتافزيقيه يعني قراءة ملكوتيه تتحدث عن الاسرار المحيطة بعالم المادة، إذن عندنا قراءتان.

نأتي إلى القراءة الأولى: وهي القراءة الفيزيائية للكون التي أسميناها بالقراءة المادية الملكية، هذه القراءة ماذا قدمت للمجتمع الإنساني هذه القراءة الفيزيائية؟! قدمت للمجتمع الإنساني خارطة دقيقة عن الأنظمة المسيطرة على هذا الكون من أصغر دائرة إلى أعظم دائرة، يأتي الفيزيائي يتحدث عن أصغر دائرة يقول لك الإشعاع المنبعث من ذرة الراديوم ناشئ عن الانقسام الكمي في محتوى الذرة هذا يتحدث عن نظام متعلق بدائرة معينة أو يتحدث عن أكبر دائرة في الكون يقول لك هناك قوى أربع تتحكم في أنظمة الكون وأجهزة

الكون كله، فالفيزيائي يقدم قراءة للكون إلا أن هذه القراءة قراءة مادية هذه القراءة قراءة دقيقة يحتاج إليها المجتمع البشري لأنه هذه القراءة الفيزيائية تعتمد على مقايس مختبريه وتجربيه فهي قراءة دقيقة للكون لا يستغني عنها الإنسان لماذا؟!

لأنه هذه القراءة الفيزيائية هي التي مكنت الإنسان من السيطرة على الطبيعة لولا اكتشاف الإنسان لخارطة الجينات البشرية ما استطاع الإنسان أن يسيطر على الأمراض الوارثيه سوا كانت نفسية أو بدنية ببركة اكتشاف خارطة الجينات البشرية سيطر الإنسان على علاج الامراض الوراثية لولا اكتشاف الإنسان عبر المعلومات الفيزيائية ابعاد الطاقة لم يقدر هذا الإنسان ان يتحكم في وسائل الاتصال في العالم كله.

إذن القراءة الفيزيائية الملكية المادية قدمت للإنسان معرفة دقيقة عن الكون استطاع من خلالها السيطرة على الطبيعة لكنها قراءة ناقصة لماذا؟! لأنها لم تجب عن الأسئلة الجوهرية المتعلقة بالوجود، هل للوجود مبدأ؟! هل للوجود منتهى؟! هل أن الوجود أسرة واحدة أم وجودات منفصلة؟! هل مجرد أن الوجود مادي هو مادي أو مادي فقط؟! هل أن مسيرة الوجود واعية أم هادفة أم لا؟! هذه الاسئلة لا يستطيع الفيزيائي أن يجاوب عليها لماذا؟!

لأنها لا تخضع للمقاييس التجريبية لا يمكن للفيزيائي أن يحدد معلومة إلا على ضوء المقاييس التجريبية وبما أن هذه الأسئلة لا يمكن نيلها ومعرفتها من خلال المقاييس التجريبية، إذن تبقى هذه الأسئلة الغاز لا جواب لها مبدأ الكون منتهى الكون علاقات الكون هذه تبقى الغاز، القراءة الفيزيائية وأن كانت دقيقة لكنها لا تجيب عن هذه الالغاز ساكتة عنها.

القراءة الفلسفية: القراءة الفلسفية قراءة ملكوتيه بمعنى أن هدف الفيلسوف ليس هو اكتشاف كم المسافة بين الشمس والأرض أو اكتشاف ما هي الجسيمات تحت الذرية كيف تتفاعل (لا) هذه كلها قراءة مادية هذا شغل الفيزيائي الفيلسوف عندما يقرأ الكون يقدم قراءة ملكوتية يعني هل أن هذا الكون هادف أم ليس بهادف؟! هذا الذي يشغل نظر الفيلسوف، هل هناك خطة هادفة يسير عليها الكون أم ليست هناك خطة هادفة يسير عليها الكون؟! هذا الذي يشغل نظر الفيلسوف، أما محتوى الذرة كم المسافة الفيلسوف يقول هذا ليس من اختصاصي كما أن الفيزيائي ليس من اختصاصه أن يكتشف هذه الأبعاد لأنها لا تخضع للمقياس التجريبي الفيلسوف أيضاً يقول له هذه القضايا المادية والحسابات ليس من اختصاصي أنا أتحدث عن هدفيه الوجود، هل أن الوجود يسير مسيرة هادفة أم لا، هذا اختصاصي الذي أريد أن أتحدث عنه، ولذلك قراءة الفيلسوف هي قراءة ملكوتية لا تستغني أحدى القراءتين عن الأخرى نحن نحتاج إلى أن نفهم العلاقات والحدود المادية لهذا الكون من خلال القراءة الفيزيائية لأنها بواسطتها يسطر الإنسان على الطبيعة لكننا نحتاج أيضاً إلى أن نفهم الاسرار الملكوتية لهذا الكون مبدأ منتهى اسرة واحدة أم متعددة مسيرة هادفة أم مسيرة عمياء هذه الاسرار أيضاً لا يمكن الاستغناء عن معرفتها وهذا ما تتكفل فيه القراءة الفلسفية للكون.

فالقراءة الفلسفية للكون تحدد للنا الأبعاد الأربعة نسميها (الابعاد الأربعة التي هي خارطة اسرار الكون):

البعد الأول: هل أن الكون أنطلق من قوة حكيمة أم لا؟! هذا يسمى (بعد الحكمة) هل أن الكون مبدئه هو الحكمة أم لا؟! هذا البعد الأول.

البعد الثاني: هل أن الكون أسرة واحدة يعني كله وجود واحد؟! أم أنه وجودات متعددة؟!

البعد الثالث: هل أن الكون مادي فقط أم له عنصر أخر غير مادي؟!

البعد الرابع: هل أن مسيرة الكون مسيرة هادفة يعني فلا الكون أتي يسير في مسيرة هادفة واضحة أو لا مسيرة عشوائية تقع في بعض الظروف يمكن تقفز في بعض الظروف الأخرى؟!

القراءة الفلسفية تقول لك (لا) مستحيل القراءة الفلسفية لا تعتمد على المقاييس التجربية تعتمد على معلومات فطرية بديهة يؤمن ويدعن بها الإنسان ومن خلال هذه المعلومات الفطرية البديهية تجيب الفلسفة عن الأسئلة المتعلقة بملكوت الكون وبأسرار الكون.

أضرب لك أمثلة: الآن الفرق بين القراءة الفيزيائية والقراءة الفلسفية مثل الآن أمامنا كتاب نسأل ما هو هذا الكتاب؟! القراءة الفيزيائية تقول لك: أنا لا أعرف أول الكتاب ولا أعرف أخر الكتاب أنا أستطيع أن أكتشف لك الكتاب اكتشاف مادي، كم عدد الأوراق؟! ما هو لون الحروف ما هو نوع الخط؟! ما هي المميزات المادية لطباعة هذا الكتاب؟! هذه نسميه قراءة فيزيائية بينما القراءة الفلسفية تقول لك لا هذا الكتاب من هو مؤلفه؟! ما هي أهدافه؟! ما هو فهرسته؟! ما هو نصيب الإنسان منه إذا أتم قراءته؟! فالفيزيائي يهتم بالطبيعة المادية للكتاب فلفيلسوف يهتم بالطبيعة الفكرية للكتاب من هنا كانت قراءة الفيزيائي قراءة فلكي وكانت قراءة الفيلسوف قراءة ملكوتيه.

ننطلق من الإنسان هذا الإنسان أنطلق أنت من ذاتك أترك الوجود الأخر(سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) نقرأ الإنسان نفسه هذا الجسم الذي أمامنا جسم الإنسان مؤلف من أنظمة منسجمة

وليست متعارضة وظيفة القلب يحكمه نظام وظيفة الجهاز الهضمي يحكمها نظام وظيفة الدماغ يحكمها نظام كل جزء من البدن يحكمه نظام لكن ليس بين هذه الأنظمة تعارض ولا تقاطع فالجسم يعش لغة الانسجام بين أنظمته وأجهزته ما لم يدخل فيروس من الخارج الجسم يعيش توائم وانسجام بين سائر أجهزته وأنظمته لغة الانسجام بين أجهزة الجسم ماذا تعني؟!

تعني الأبعاد الأربعة التي قراناها بما أن لغة الجسم هي لغة الانسجام بين أنظمته إذن هذا الجسم جاء من قوة حكيمة لولا الحكمة لما تحصل جهاز يشتمل على عشرين نظام وجميع هذه الأنظمة منسجمة وليست متقاطعة.

يجيب على البعد الثاني: هذا الجسم أسرة واحدة صحيح أنت تراه يد ورجل وعين وسمع ولكنه في الواقع أسرة واحدة يكمل بعضه بعض فهو وجود واحد وليس وجودات متعددة.

البعد الثالث: أن هذا الجسم مكون من عنصرين:

عنصر مادي: وهو حركة اليد والعين.

عنصر تجريدي: وهو الوعي والإدراك.

أنا أدرك المعلومات أنا أحلل المعلومات أنا أقوم برسم المعلومات فالإنسان متكون من عنصرين عنصر مادي وعنصر تجريدي.

البعد الرابع: إذن بما أن هذا الإنسان مكون من أجهزة متناسقة وقد أنطلق من قوة حكيمة إذن لهذا الجسم مسيرة هادفة له مبدأ له منتهى وله هدف بين المبدأ والمنتهى كما ورد عن النبي محمد ﷺ: "رحم الله عبد عرف من أين وفي أين وإلى أين" هذا الجسم هو صورة عن الكون كما ورد عن الإمام علي عليه السلام: "أتحسبوا أنك جرم صغير وفيك أنطوى العالم الأكبر" الجسم صورة مصغرة عن الكون كله كما أن هذا الجسم جهاز يتحمل أنظمة دقيقة منسجمة متقاطعة

يكمل بعضها بعضاً وتسير نحو مسيرة واعية وهادفة كذلك هذا الكون، هذا الكون المحيط بنا مكون من أجهزة وأنظمة لكن كل أجهزته كما يعبر بعض علماء الفيزياء أجهزة ذكية، ما معنى أجهزة ذكية؟! ما معنى ذكية يعني حتمية أو ثابتة، ذكية يعني كل الأنظمة تصب في توازن الكون لا في اختلال الكون لا يوجد نظام في هذا الكون يؤدي إلى التزلزل والخلل وأنظمته تصب في توازن الكون فالكون يتشكل من أنظمة ذكية يعني أنظمة تسير نحو التوازن.

إذن من قرأ جسم الإنسان فقد قرأ الكون فالكون مؤلف من أنظمة منسجمة لا متقاطعة، إذن الكون أسرة واحدة يكمل بعضه بعضا(وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (٣٨) وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ (٣٩) لا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ)

والبعد الرابع بما أن هذا الكون أسرة واحدة يكمل بعضه بعضا إذن قد أنطلق من قوة حكيمة هادفة فالكون يسير مسيرة واحدة وهذا ما عبر عنه القرآن الكريم بقوله: (الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (٢) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى) (الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) هذا ما يتوصل إليه الفيلسوف فقرأت الفيلسوف للكون قراءة ملكوتية تتحدث عن هذه الأبعاد الأربعة الضرورية للإنسان فإذا أكتشف الإنسان ببركة القراءة الفلسفية أن الكون مسيرة هادفة والإنسان جزء من الكون فلا محال الإنسان مسيرة هادفة فلابد من صياغة الإنسان وصياغة شخصيته على ضوء هذه الأهداف التي اكتشفها لمسيرة الكون(الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلا) القراءة الفلسفية تقول لك لا يوجد شيء عبث لا توجد عندنا عبثية عشوائية ما عندنا، عندنا أنظمة ذكية تسير نحو التوازن إذن الكون مسيرة واعية وهادفة: (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ) (وَمَا خَلَقْنَا

السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ) (لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ) (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ (٣٨) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ)، إذن هذا هو فرق بين القراءة الفلسفية والقراءة الفيزيائية للكون.

المحور الثالث: القيمة الحوزويه لعلم الفلسفة:

ما هو موقع علم الفلسفة في المنظومة الحوزوية هناك اتجاه يقرر أن عل الفلسفة علم ممقوت ومذموم ومبغوض بحسب المنظومة الحوزوية لماذا؟! استناد إلى بعض النصوص أو الروايات مثلاً: ما في توحيد المفضل عن الصادق ﵇: "تبا وخيبة وتعسا لمنتحلي الفلسفة" ثم قال الإمام في الأخير كما ورد: "كيف عميت قلوبهم عن هذه الخلقة العجيبة حتى أنكروا التدبير والعمد فيها" هذه رواية، الرواية الأخرى يذكرها المحدث النوري في مستدرك الوسائل الجزء الحادي عشر عن الغمام العسكري ﵇وهي رواية طويلة تتحدث عن علامات أخر الزمان وفيها: "أمراؤهم جائرون، وعلماؤهم في أبواب الظلمة سائرون، شرار خلق الله (يعني هؤلاء العلماء السائرون في أبواب الظلمة) على وجه الأرض، لأنهم يميلون إلى الفلسفة والتصوف، وأيم والله: أنهم من أهل العدوان والتحرف، يبالغون في حب مخالفينا" وينقل هذه الرواية الشيخ الطبرسي في كتاب (حديقة الشيعة) لشيخ الأردبيلي مضاف إلى أن أصحاب الأئمة كتبوا ردود على الفلسفة مثلاُ هشام أبن الحكم رد على أرسطاليس الفضل أبن شاذان كتب كتاب الرد على الفلاسفة قطب الدين الراوندي كتب أيضاً الرد على الفلاسفة، إذن هذه قرائن تفيد أن الفلسفة ليس لها قيمة بحسب المنظومة الحوزوية.

نحن عندنا عدة تعليقات على هذا الاتجاه:

التعليقه الأولى: نحن لا نـدعي أن الفلسـفة علـم مقـدس أي أنـه علـم ثابـت النظريات (لا) في بعض النظريات هي محل جدال في بعض النظريات هي محل نقاش ليس كل الفلسفة علم ثابت لا، اضرب لك مثال واحد:

هناك خلاف بين المتكلمين من فقهائنا والفلاسفة في أن علاقة الكـون بـالله هل هي علاقة معلول بالعلة أو علاقة فعل بفاعل ما هو الفرق بين علاقة المعلـول بالعلة وعلاقة الفعل بالفاعل؟! يعني الآن مثلاً أنا أمشي أمامك علاقـة المشـي بـيّ علاقة فعل بفاعل يعني المشي حركة اختياريـه تصـدر منـي بـإرادة ووعـي هـذه يسمونها (علاقة الفعل بالفاعل) بينمـا تـأتي إلـى علاقـة الحـرارة بتمـدد الجسـم، الجسم يتمدد بالحرارة الحديد يتمدد بالحرارة هذا الجسم الحديدي بمجـرد أن يتعرض إلى طاقة حرارية بنسبة معينة يمتـد علاقـة الحـرارة بالتمـدد علاقـة علـه بمعلول ليس بكيفها الحرارة ولا بكيفه التمدد متى ما أكتسب الجسم هذه النسبة المعينة من الحرارة تمدد علاقة علة بالمعلول.

هل أن علاقة الكون بالله علاقة معلول بعله؟! أو علاقة فعل بفاعل؟!

أغلب الفلاسفة تقول لا هذه علاقة معلول بعله والنتيجة الكون معلول لله، الله على الكون العلة والمعلول هذه قاعـدة فلسـفية العلـة والمعلـول متعاصـران زمنـاً متفاوتان رتبتاً يعني لا تصير العلة أسبق من المعلول في الزمن لا بد أن تكون في زمن واحد العلة والمعلول يتحقق في وقت واحد هذه الدرجـة مـن الحـرارة مـع تمدد الجسم يحصلان في وقت واحد العلة والمعلول متعاصران زمنـاً فـي وقـت واحد تصل الحرارة إلى نسبة معينـة فـي نفـس الوقـت يتمـدد الجسـم لا يوجـد تفكيك العلـة والمعلـول متعاصـران زمنـاً وأن كانـا متفـاوتين رتبتـاً يعنـي أحـدى الحركتين هي مستمدة من الأخرى، إذا نقول هذا الكون معلول لله والمعلول لازم يكون متعاصر زمناً مع العلة إذن هذا الكون قديم إذن العالم قديم بقدم الله يعنـي

لم يمر زمناً إلا والعالم موجود لم يكن هذا العالم مسبوق بعدم زماني بل وجوده معاصر لله قديم بقدم الله لأنه علاقة بالله علاقة معلول بعلة والمعلول مع العلة لا ينفكان زمناً هذا اتجاه.

بينما اتجاه المتكلمين من فقهائنا يقولون لك لا هذا يتنافى مع النصوص المستفادة من الكتاب والسنة ظاهر النصوص أن العالم مسبوق بعدم زماني لم يكن ثم كان فعلاقة العالم بالله علاقة فعل بفاعل فعل اختياري يصدر عن إرادة واختيار وليس علاقة معلول بعلة، إذن ليست جميع القواعد الفلسفية هي قواعد ثابتة مسلمه (لا) بعضها محل جدال ومحل نقاش فليست الفلسفة علم مقدس هذه التعليقة الأولى.

التعليقة الثانية: نحن عندما نأتي إلى هذه الروايات هذه لا يصح الاستدلال بها على أن الفلسفة علم ساقط ليس له قيمة حوزويه (لا) لماذا؟!

أولاً: هذه الروايات ضعيفة سنداً يعني ذكر في توحيد المفضل الرواية الأولى من دون سند متصل وذكر المحدث النوري الرواية الثانية في الوسائل من دون سند متصل وأسندها الشيخ الطبرسي إلى (حديقة الشيعة) للأردبيلي من دون سند متصل مضاف إلى أن هذا الكتاب وهو (حديقة الشيعة) لم يثبت أنه من تأليف الشيخ الأردبيلي فإذن ضعف إسنادها يمنعنا من الاستدلال بها هذا أولاً.

ثانياً: ليس مفاد هذه الروايات على فرض صحة سندها ليس مفادها أن الفلسفة برمتها لا قيمة لها هي تتحدث عن جزء من الفلسفة تتحدث عن منحى معين من الفلسفة لا كل الفلسفة لاحظ الرواية الأولى قال في ذيلها "عميت قلوبهم عن هذه الخلقة العجيبة حتى أنكروا التدبير والعمد فيها" يعني الفلسفة التي تقود إلى إنكار تدبير الخالق وأنه تدبير قصدي عمدي هذه الفلسفة ماذا؟!

ممبغوضة وممقوتة وليست جميع مباحث الفلسفة وعلومها ونظرياتها كذلك الرواية الثانية التي تقول: "يميلون إلى الفلسفة والتصوف وأيم والله إنهم من أهل العدول والتحرف يبالغون في حب مخالفينا ويضلون شيعتنا ومو الينا" هذه تتحدث عن الفلسفة التي تنفصل عن النص نحن في المنظومة الحوزوية لا نأخذ بالفلسفة كلها نحن نأخذ بالقواعد الفلسفية التي قام البرهان القطعي عليها وكانت منسجمة ومتوافقة مع النصوص المستفادة من الكتاب والسنة.

إذن هذه النصوص تصب في ذم نوع من الفلسفة وهو الفلسفة المنفصلة والمستقلة عن الكتاب والسنة وهذا هو الذي تصدى الفضل أبن شاذان قطب الدين الراوندي للرد عليه يعني للرد على استقلال الفلسفة عن النصوص الشريفة المستفادة من الكتاب والسنة هذه التعليقة الثانية.

التعليقة الثالثة: لاحظوا يا أخوان أهمية الفلسفة كما ذكرت أنا في بعض الليالي السابقة الفلسفة لا ربط لها بالفقه، الفقه تخصص والفلسفة تخصص أخر لكلاً منهما موضوعه وهدفه كيف؟! الفقه: علم يبحث عن تحديد الحكم الشرعي، ما هو حكم الربا؟! ما هو حكم المعاملة البنكية؟! ما هو الحكم الشك بين الثلاث والأربع؟! ما هو حكم الدم والمني؟! هذه يتحدد تحديد الحكم الشرعي يسمى فقه، الفلسفة: علم يبحث عن الموجود وأحواله من حيث الوجود مثلاً: يقول لك الموجود هل هو واجب أو ممكن؟! هل هو مجرد أو مادي؟! هل هو علة أو معلول؟! هل هو ذاتي أو عرضي؟!

إذن هو يتحدث عن الموجود وأحواله من حيث الوجود فكلا منهما علم مستقل عن الأخر موضوعا وهدفاً لذلك لا يشترط في التخصص الفقهي انضمام التخصص الفلسفي يمكن أن يكون فقيه أن لم يكن فيلسوف ويمكن أن يكون

فيلسوف وأن لم يكن فقيه نقم قد تلتقيان الفلسفة والفقه في موارد نادرة جداً مختصرة.

مثلاُ: إذا أنت أتيت وأخذت ماء مغصوب ماء ليس الك وتتوضأ بهذا الماء عندما تضع الماء على يدك اليمني هذه العملية عملية جريان الماء هل هي وجودان أم وجود واحد؟! هل هذه العملية وجودان وجود نسميه وضوء ووضوء نسميه غصب أنت تستخدم ماء الغير واستخدم ماء الغير غصب، إذن هل أجراء الماء على اليد وجود واحد له عنوانان عنوان وضوء وعنوان غصب؟! أو أن أجراء الماء على اليد وجودان وليس وجود واحد أحدهما غصب والأخر وضوء، هنا التقت الفلسفة مع الفقه هنا بعض الفقهاء كسيدنا الخوئي (قدس سره) يقول: نعم إذا كانت هذه الحركة وهي أجراء الماء على اليد وجود واحد وليس وجودين هذا الوجود الواحد هو وضوء وهو غصب إذن هذا الوضوء باطل لماذ؟!

لأنه الغصب لا يقع مطلوب شرعاً لأنه الغصب لا يقع مصداق لما هو المأمور به شرعاً ما دام هو وجود واحد وهو بنفسه غصب إذن لا يصح أن يكون وضوء أما إذا لا افترضنا هذا وجودان وليس وجود واحد هناك حركتان نحن لا نلتف إليهما هناك وجودان:

١ – وجود يسمى: غصباً.

٢ – وجود يسمى: وضوءً.

إذا ليس هناك مشكلة أنت صدر منك فعلين فعل محرم ليس لنا شغل فيه وفعل هو مصداق لما هو مأمور به الواجب هنا تدخلت الفلسفة في تنقيح مصداق ومثال لأمثلة الفقه إلا أن هذا التداخل قليل وفي بعض الموارد لا يشكل منهج بحيث من لم يكن فيلسوف لم يكن فقيه.

التعليقة الأخيرة: الفلسفة ليست علم ممقوت وأن لم يكن دخيل في التخصص الفقهي لكنه علم ضروري لماذا ضروري؟! من زاويتين:

الزاوية الأولى: ببركات القواعد الفلسفية نستطيع المقارنة بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية نحن عندما نقوم بالمحاكمة يعني أنت الآن إذا تقرأ فقه الشيخ المطهري (رحمه الله) أو فقه السيد محمد باقر الصدر (رحمه الله) أو فكر السيد صاحب الميزان (رحمه الله) السيد الطباطبائي (رحمه الله) الفكر قائم على ماذا؟!

على محاكمة الفلسفة الغربية بالفلسفة الإسلامية والفلسفة الإسلامية هي القواعد الفلسفية المنسجمة مع النصوص المستفادة من الكتاب والسنة، فالفلسفة أصبحت أداة لمحاكمة الفلسفة المادية لا يمكن الاستغناء عنها ومن زاوية أخرى الفلسفة علم تحليلي، ما معنى علم تحليلي؟!

نحن عندنا عدة علوم، علوم تحليلية يعني تحلل المفاهيم مثل علم الفلسفة علم النفس علم الاجتماع علم التاريخ هذه علوم تحليلية، أضرب لك أمثله: مثلاً عندما نقرأ قوله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَاالنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) من نقرأ الآية نفهم أن هناك حركة النطفة تحركت أصبحت علقة ثم مضغة ثم عظام ثم جسد كامل القرآن يقرر أن للنطفة حركة الفيلسوف يأتي ويحلل هذه حركة فنحن نستفيد من الفلسفة في تحليل المفاهيم القرآن طرح مفهوم أن النطفة لها حركة ولكن ما هي حقيقة هذه الحركة؟! هذه نستفيده من الفلسفة يأتي الفيلسوف ويقول لك حركة النطفة حركة جوهرية بمعنى أن

النطفة تتحرك في جوهرها وصميم ذاتها لتنمو وتتكامل وتتحول إلى إنسان متكامل.

مثال أخر: مثلاً: قوله تعالى: (لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ) طيب القرآن قال(لِكُلِّ أُمَّةٍ) لم يقل لكل فرد معناه كما أن الفرد يموت الأمة أيضاً تموت مثل ما أنا الإنسان أموت المجتمع قد يموت إذن القرآن يقرر أن للمجتمع موت كما أن للإنسان موت، لكن ما هي حقيقة الموت الاجتماعي؟! موت الإنسان نعرفه قبض ملك الموت روحه مع السلامة، لكن معنى الموت الاجتماعي ماذا؟!

هنا يتدخل علم الاجتماع في ماذا؟! في تحليل الآية فستفدنا كما استفدنا من الفلسفة في تحليل بعض مفاهيم القرآن نستفيد من علم الاجتماع في تحليل بعض مفاهيم القرآن، ما معنى الموت الاجتماعي؟! يأتي علماء الاجتماع ويقولون لك حياة المجتمع بعدة عناصر الاستقلالية التوازن بين وسائل الانتاج وأساليب توزيع الثروة الرشد إذا فقد المجتمع أحد هذه العناصر فهو مجتمع ميت.

أضرب لك مثال ثالث: قوله تعالى: (يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى) طيب السر نعرفه: وهو الأفكار التي تختلج داخل الإنسان من دون أن يبرزها هذا سر ولكن ما هو الأخفى؟! القرآن يقرر لنا أن في داخل الإنسان شيئين: خفي وهو سر وأخفى من السر يأتي علم النفس يحلل نستفيد من علم النفس في تحليل المفهوم القرآن، ماهو الوجود الأخفى من السر؟! نحن عندنا مدرسة سلوكية في علم النفس وعندنا مدرسة تحليله في علم النفس المدرسة التحليله لفرويديه تأتي وتحلل ذلك تقول: هناك عقل باطن يسمى (بمنطقة إلا شعور) هذا العقل الباطن هو وجود أخفى من الأسرار التي تختلج في ذهن الإنسان.

إذن هذه العلوم كلها فلسفة علم نفس علم اجتماع ليست كلها صحيحة لكننا نأخذ منها القواعد التي قام عليها البرهان القطعي وانسجمت مع ظواهر الكتاب والسنة ونستفيد من هذه القواعد في مقام ومجال تحليل المفاهيم القرآنية والإسلامية.

وكذلك المستفاد من علم التاريخ، التاريخ يستفاد منه كيف؟! مثلاً: ثورة الحسين عليه السلام هناك البعض يطرح اتجاه يقول لك لا تقول ثورة الحسين ولا حركة الحسين ولا مشروع الحسين كل شيء لا تتكلموا عنه لماذا؟! لأنه يقول لك هذا فعل إمام معصوم ونحن لا نستطيع أن نفسر فعل الإمام المعصوم ما صدر عن الحسين فعل لإمام معصوم والمعصوم هو أعرف بفعله ولا تستطيع عقولنا القاصرة أن تصل إلى كنه فعله حتى نقوم بتفسيره وفا نفسره تارة بالثورة وأخرى بالحركة وثالثة بالمشروع لا نستطيع نحن أن نفسره.

الجواب: نحن نجيب عن هذا الاتجاه لو كان ما صدر عن الحسين عليه السلام فعل صامت لقنا هذا الفعل الصامت فعل صادر عن معصوم لا يدرى ما هي أسبابه ومعالمه لكن الفعل الذي صدر عن الحسين، الحسين بنفسه شرحه وليس نحن الحسين هو الذي تحدث عن فعله وليس نحن فبعد أن تحدث الحسين عن فعله ووصفه بأنه حركة وذكر له أسباب وذكر له معالم، إذن وظيفتنا أن نحلل هذه الأسباب وهذه المعالم التي طرحها الحسين نفسه في خطاباته كما نحلل سائر الآيات القرآنية ونحلل سائر الكلمات الصادرة عن الأئمة الأطهار (صلوات الله وسلامه عليهم) الحسين نفسه يتحدث عن نفسه "ما خرجت أشراً (عندي خروج يعني حركة) ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالما وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي أريد أن أمر بالمعروف وأنهى عن المنكر" إذن نستفيد من علم التاريخ من

سنن التاريخ في تحليل حركة الحسين ﷺعلى ضوء النصوص التي وردت عن الحسين ﷺ.

ومن تأتي أنت وتحلل الحركة تستغرب ليش بني أمية قابلوا حركة الحسين مقابلة قاسية عنيفة لماذا؟! لماذا أجهزوا على الحركة منذ أول يوم لم يسمحوا لأحد أن يدخل إلى كربلاء أحاطوا كربلاء من كل جانب حاصروا المعسكر الحسيني لم يسمحوا لأحد بالالتحاق به منعوه الماء قتلوا كل رجاله مثلوا بالأجساد قطعوا الرؤوس يعني معاملة قاسية لماذا؟! لأنهم أدركوا أن حركة الحسين أحدثت انفجار في جسم الأمة وأوقدت الضمائر وحركة الإرادة وبالتالي الحركة التي تهز العرش بهذه الصورة لابد أن يعامل معها بعنف حتى لا يبقى لها أثر بحسب ضن الأمويين لو كانت حركة الحسين حركة صغيرة مثل حركة أبن الزبير سهل القضاء عليها لا يحتاج إلى كل هذا العمل لكنهم أدركوا أن حركة الحسين تختلف هذه حركة أبن بنت رسول الله حركة إمام الأمة حركة شخص مؤثر على الأمة.

إذن لابد من تطويق حركته ومواجهتها بأعلى صور العنف والقسوة حتى لا تتكرر ولا يبقى لها أثر إلا أن الحركة أصبحت هي البذرة لسقوط عرش بني أمية وتوالي الثورات والحركات من بعدها.........

٢ـ فلسفة العبادة وآثارها

بسم الله الرحمن الرحيم

(وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ)

صدق الله العلي العظيم

حديثنا انطلاقًا من الآية المباركة في محاور ثلاثة:

في تحديد حقيقة العبادة.

وفي فطرية العبادة.

وفي الآثار المعنوية المترتبة على العبادة.

المحور الأول: تحديد حقيقة العبادة.

ما هي حقيقة العبادة؟ إذا راجعنا ما يذكره علماؤنا في تعريف حقيقة العبادة، هناك عدة نظريات وعدة آراء في تحديد حقيقة العبادة.

النظرية الأولى: ما ذكره السيد الطباطبائي قدس سره.

العبادة هي إظهار المملوكية. الإنسان حقيقته أنه ملك لله تبارك وتعالى، فبما أن حقيقة الإنسان أنه ملك لله، فإذا أظهر هذه المملوكية من خلال لسانه، من خلال سلوكه، فإن إظهار المملوكية لله هو العبادة، العبادة إظهار المملوكية، الإقرار بأنني ملك صرف لله تبارك وتعالى، كما هو مدلول الآية المباركة: (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ).

النظرية الثانية: ما ذكره السيد الخوئي قدس سره.

لعبادة هي التأله، العبادة هي أن تتوجه بداعي التأله، يعني بداعي أن من تتوجه إليه خالق، أحيانًا الإنسان يتوجه إلى شخص لأنه أبوه، يتوجه إلى شخص لأنه أستاذه، يتوجه إلى شخص لأنه محبوبه، وأحيانًا يتوجه إلى موجود لأنه إلهه، لأنه خالقه، العبادة هي التأله، يعني التوجه بداعي الألوهية والخالقية.

النظرية الثالثة: ما يذكره عدة من علماء العرفان.

العبادة هي الخضوع التذللي، خضوع الإنسان خضوعًا تذلليًا، لا خضوعًا عن إكراه، ولا خضوعًا عن تملق، ولا خضوعًا عن طمع، الخضوع له دوافع متعددة، قد يكون بدافع الإكراه، قد يكون بدافع الطمع، قد يكون بدافع التملق، قد يكون بدافع التذلل والانكسار، الخضوع التذللي هو العبادة.

النظرية الرابعة: الخضوع بداعي التنزيه عن النقص.

جميع هذه النظريات لم تسلط الضوء على جوهر العبادة وكنه العبادة، ليست العبادة هي مجرد إظهار المملوكية، وليست العبادة مجرد التأله، ولا مطلق الخضوع التذللي، إذن ما هي العبادة؟ حتى نفهم معنى العبادة لا بد أن نعرف أقسام الخضوع، خضوع الإنسان لغيره على ثلاثة أقسام.

النوع الأول: الخضوع بداعي استصغار النفس، أنا أخضع لك لأنني أستصغر نفسي أمامك، لأنني أحتقر ذاتي أمامك، الخضوع الممزوج باستصغار النفس واحتقار الذات، هذا الخضوع يسمى تواضعًا، هذا ليس عبادة، التواضع هو الخضوع مع استصغار النفس واحتقار الذات.

النوع الثاني: الخضوع بدافع تكريم الغير، أنا أخضع لك بغرض تكريمك، بغرض إجلالك واحترامك، هذا الخضوع أيضًا ليس عبادة، هذا الخضوع يسمى تعظيمًا وليس عبادة، أخضع لك لأجل أن أحترمك أمام الناس، هذا تعظيم وليس عبادة، نظير الخضوع للوالدين، كما يقول القرآن الكريم: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾.

النوع الثالث: الخضوع بداعي التنزيه عن النقص، أخضع لهذا الموجود بدافع تنزيهه عن كل نقص، أنا ما خضعت له لأجل احترامه، ولا خضعت له لأجل أن أحتقر نفسي، بل خضعت له لأنه منزه عن كل نقص، خضعت له لأنه هو الكمال المطلق، خضعت له لأنه نبع الكمال وعين الكمال، هذا هو العبادة، العبادة نوعٌ من الخضوع، وهو الخضوع بدافع التنزيه من النقص.

ولذلك يقول علماء العرفان: بين العبادة والتوحيد ملازمة، لا تكون عبادة بلا توحيد، لأن العبادة هي التنزيه عن النقص، وبما أن المنزه عن النقص واحد وليس متعددًا، وإلا جميع الموجودات يشوبها نقص، لا يوجد موجود إلا وهو

محدود، كل موجود محدود، والحد نقص، لا يوجد مخلوق لا يشوبه النقص، بما أن العبادة هي التنزيه عن النقص، والمنزه عن النقص واحد، من كان واحدًا في ذاته، واحدًا في صفاته، واحدًا في أفعاله، فالتنزيه عن النقص يعني التوحيد، إذن العبادة تساوي التوحيد، لا يوجد تفكيك بين العبادة والتوحيد، العبادة هي التنزيه عن النقص، والتنزيه عن النقص يعني الكمال المطلق، وبما أن الكمال المطلق واحد، وغيره مستمد منه، مأخوذ منه، إذن بالنتيجة العبادة تساوي التوحيد.

لذلك الآية المباركة قالت: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ) يعني موحدين، لا تجتمع العبادة مع الشرك، لا تجتمع العبادة مع التعدد، العبادة تعني التوحيد. إذن، عندما نسأل: ما هو تعريف العبادة؟ العبادة فيها عدة نظريات: إظهار المملوكية، التأله، الخضوع التذللي، لكن أقوى النظريات أن العبادة هي التنزيه عن النقص المساوي للتوحيد، بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر.

المحور الثاني: فطرية العبادة.

هل العبادة نزعة طارئة على الإنسان، أم هي نزعة متأصلة في الإنسان؟ هل العبادة شيء طارئ على الإنسان دعا لها الأنبياء والرسل، أم أن العبادة شيء متأصل في فطرة الإنسان وطبيعته؟ الآن نحن نثبت لك أن العبادة ليست شيئًا عارضًا، لا داعي لأن يأمر الأنبياء بالعبادة، أصلًا العبادة شيء متأصل في الإنسان، الأنبياء أكدوا على هذا الشيء المتأصل في طبيعة الإنسان، كيف؟ حتى نفهم أن العبادة عنصر أصيل فطري في شخصية الإنسان نذكر ثلاثة عناصر تتعلق بفطرية العبادة.

العنصر الأول: نزعة التحرر.

ماكس مولير باحث جيولوجي ومؤرخ أيضًا، يقول: الاكتشافات الجيولوجية للإنسان، فلنرجع إلى تاريخ الإنسان، تاريخ الإنسان قبل ستة آلاف سنة مثلًا، فلنرجع إلى هذه المكتشفات، لم يمر تاريخ على الإنسان إلا وهو يعبد الله، لم تمر فترة على الإنسان إلا وهو يمارس نوعًا من العبادة ولونًا من العبادة، هذا يعني أن العبادة هي غريزة من غرائز الإنسان، الإنسان له عدة غرائز، غريزة حب الحياة، كل إنسان يحب أن يبقى، يحب أن يعيش، حب الحياة غريزة ذاتية للإنسان.

الغريزة الثانية حب الجمال، كل إنسان يحب الجمال سواء كان جمالًا صوريًا أو جمالًا معنويًا، جمالًا خَلقيًا أو جمالًا خُلقيًا. الغريزة الثالثة غريزة الفضول واكتشاف المجهول، كل إنسان يحب أن يكتشف الأشياء الغامضة، الأشياء المجهولة.

الغريزة الرابعة هي العبادة، العبادة غريزة، لم يمر زمن على الإنسان إلا وهو يعيش غريزة العبادة، كما يعيش غرائزه الأخرى، غريزة حب الذات، غريزة حب الجمال، غريزة اكتشاف المجهول، أيضًا يعيش غريزة العبادة، لماذا العبادة غريزة في الإنسان؟

نأتي إلى ويليام جيمس في قصة الحضارة، يقول: الإنسان عنده غريزة، وهي نزعة التحرر، ما معنى نزعة التحرر؟ الإنسان بطبعه يريد أن يتحرر من القيود، لا يحب القيود، الإنسان بطبعه وبفطرته يرغب ألا يقيّد، يرغب أن يتمرد على القيود، يرغب أن ينال الحرية المطلقة، هذه غريزة من غرائز الإنسان، وهي نزعة التحرر من القيود، كيف يصل الإنسان إلى التحرر من القيود؟ بالعبادة، كيف؟

الإنسان محدود، كلما تأمل في نفسه وجده محدودًا، أنا محدود في قوتي، أنا محدود في تفكيري، أنا محدود في جسمي، أنا محدود في زمني، في مكاني،

أينما أتوجه أرى الحدود تغمرني من كل مكان، الإنسان يجد نفسه محدودًا من كل مكان، يشوبه الحد والنقص من كل جهة، إذن كيف أنطلق من هذه الحدود كلها؟ هنا تأتي العبادة، العبادة اتصال المحدود باللامحدود، أنا عندما أتصل باللامحدود أستقي منه القوة والمدد والنشاط، أريد أن أتخلص من الحدود التي عندي، أتخلص من حد الضعف باستقاء القوة، أتخلص من حد الجهل باستقاء العلم، أتخلص من حد الخمول باستقاء النشاط، أتخلص من حد الموت باستقاء الحياة، العبادة اتصال المحدود باللامحدود من أجل التحرر من الحدود والقيود.

إذن، العبادة غريزة متأصلة في الإنسان، من الغرائز الفطرية المتأصلة في الإنسان النزعة نحو التحرر، وهذه النزعة تقود إلى العبادة، هناك وجود مطلق يهبك القوة والقدرة والعلم، فاتصل به، اتصال المحدود باللامحدود انطلاق من نزعة التحرر، وهو الممثل لحقيقة العبادة.

من هنا، لاحظوا كلمة أمير المؤمنين علي عليه السلام تعبر عن هذا المعنى بدقة: "إن قومًا عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار، وإن قومًا عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وإن قومًا عبدوا الله شكرًا فتلك عبادة الأحرار"، هذا الإنسان حر، العابد حر، لأن العبادة حرية، نزعة التحرر هي العبادة، وهذا هو العنصر الأول من عناصر فطرية العبادة.

العنصر الثاني: عنصر العشق.

يوجد فرق بين الحب والعشق، الحب يختلف عن العشق، الحب موجود في كل الحيوانات، كل الحيوانات تحب بعضها، لكن العشق صفة خاصة بالإنسان لا توجد في الحيوان، لماذا؟ الحب هو الميل، ميل الإنسان لآخر، هذا الميل القلبي هو الذي يعبر عنه بالحب، (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ)، الحب هو الميل، هذه النزعة المسماة

بالحب موجودة في جميع الحيوانات، لكن هناك نزعة تختص بالإنسان بما هو إنسان، وتسمى العشق، العشق هو التوحد والامتداد.

من أين أتت هذه الكلمة؟ هناك شجر يسمى العَشَق، نوع من الشجر في اللغة العربية اسمه العَشَق، ما هي خصوصية هذا الشجر؟ هذا الشجر إذا كبر يمتد، فيأكل الأشجار الأخرى، نوع من الأشجار إذا كبر تمتد عروقه وأغصانه، بحيث يلتف بالأشجار الأخرى ويحيط بها، هذا يسمى العشق، تعشّق الشجر إذا امتد والتف بالأشجار الأخرى، ومن هنا جاءت كلمة العشق.

العشق أن يميل الإنسان نحو شخص آخر إلى حد أن يستولي عليه، إلى حد الاستيلاء، إلى حد السيطرة، إذا بلغ حبك لشخص، كأن يحب الإنسان زوجته أو أستاذه أو أباه أو أمه، إذا بلغ الحب إلى درجة أن يمتد قلبك إليه ويلتف به، فلا تفكر إلا فيه، لا تفكر في غيره أبدًا، استولى حبه عليك بحيث لا تفكر إلا فيه، صار عندك نوع من الامتداد والتوحد فيه، هذه الحالة تسمى حالة العشق، وهذه الحالة خاصة بالإنسان، لا تحدث لغيره من الحيوانات.

ابن سينا - هذا الفيلسوف العظيم - عنده رسالة خاصة في العشق، أيضًا صدر المتألهين الشيرازي في كتابه الأسفار، في فصل الإلهيات ٦٠ صفحة تتحدث عن نزعة العشق عند الإنسان، العشق هو حالة من الامتداد والتوحد، أعشقك يعني لا أفكر إلا فيك، أهيم بك دون غيرك.

بعد أن نعرف الفرق بين الحب والعشق، العبادة من أي نوع؟ العبادة من العشق وليست من الحب، كيف؟ لأننا ذكرنا في العنصر الأول أن العبادة نزعة التحرر، يعني العبادة تعني الذوبان، أن أذوب وأفنى في هذا الموجود اللامحدود وألتف به دون غيره، نزعة التحرر تقودني إلى الذوبان في الله، نزعة التحرر

تقودني إلى الفناء في الله، نزعة التحرر تقودني إلى أن أهيم به دون غيره، العبادة نوع من العشق وليست نوعًا من الحب.

ولذلك ترى العبّاد... دخل رسول اللهﷺ على أهل الصفّة، ورأى شابًا قد نحف جسمه وغارت عيناه، قال: كيف أصبحت؟ قال: أصبحت موقنًا، قال: إنّ لكل يقين حقيقة فما هي حقيقة يقينك؟ قال: يا رسول الله، إنّ يقيني هو الذي أحزنني، وأسهر ليلي، وأظمأ هواجري، فعزفت عن الدنيا وما فيها، وكأني أنظر إلى عرش ربي. أنا وصلت إلى هذه الحالة، حالة الهيام، لا أرى إلا عرش ربي. قال الرسولﷺ: "هذا عبدٌ نوّر الله قلبَه بالإيمان"، هذا وصل إلى حقيقة العبادة، وصل إلى كنه العبادة، مثّل أن العبادة عشق، وليست العبادة مجرد حب.

العنصر الثالث: القيمة الخلقية.

قد يتصور الإنسان أن العبادة شيء والأخلاق شيء آخر! لا، الأخلاق هي عبادة، والعبادة هي قيمة خلقية، لا تفكيك بينهما أبدًا، لماذا؟ إذا كان عندك مفهومان، وتريد أن تعرف أن هذين المفهومين متغايران أم متحدان، كيف تعرف أنهما متغايران أم متحدان؟ ترجع إلى أصلهما، هل أصلهما واحد أم متعدد؟ حتى نعرف أن العبادة والخلق شيئان أم شيء واحد، نرجع إلى الأصل، ما هو أصل العبادة؟ ما هو أصل الخلق؟ نرى أن أصلهما واحد.

بيّنّا في العنصر الأول أن العبادة الأولى نزعة للتحرر، الإنسان إذا أراد أن يتحرر يعبد اللامحدود، العبادة هي اتصال المحدود باللامحدود من أجل أن يتحرر من الحدود، إذن العبادة أصلها نزعة التحرر، أيضًا الأخلاق أصلها نزعة التحرر، كيف؟ أنت عندما تقدم على التواضع، الإيثار، الإحسان، الإنصاف، كل هذه الصفات ما هو أصلها؟ التحرر من الأنانية، لأن الإنسان الأناني لا يتواضع لغيره، لا ينصف غيره، لا يؤثر غيره، لا يحسن إلى غيره، لا يمكن أن يكون

الإنسان متسمًا بالأخلاق العالية، لا يمكن أن يكون الإنسان متحليًا بالقيم، قيمة التواضع، قيمة الإحسان، قيمة الإيثار، قيمة الإنصاف، إلا إذا تحرر من كلمة أنا.

ما دام الإنسان يحوم حول كلمة أنا لن يتواضع للآخر، ما دام يحوم حول كلمة أنا لن يؤثر غيره على نفسه، إذن الأخلاق تعني التحرر من الأنا، تعني تجاوز الأنانية والتحلي بروح الغيرية، ومن هنا صار أصل العبادة وأصل الأخلاق شيئًا واحدًا، المنطلق للعبادة هو نزعة التحرر، المنطلق للقيم الخلقية هو التحرر من الأنا، فبما أن أصلهما واحد لذلك القيمة الخلقية عبادة، والعبادة أيضًا قيمة خلقية، العبادة والخلق شيء واحد.

من أجل ذلك، القرآن الكريم عندما يتحدث عن الدين يقول: الدين شيء فطري، ليس شيئًا تكتسبه أنت، الدين فيك، لا تحتاج إلى أن تكتسبه، الدين متأصل في شخصيتك، لا تحتاج إلى أن تكتسبه، ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّين حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، كيف الدين فطري؟ لأن الدين هو الخلق، والخلق فطري، لأن الدين هو العبادة، والعبادة نزعة فطرية.

المحور الثالث: الآثار المعنوية المترتبة على العبادة.

ما هي الآثار المترتبة على العبادة؟

الأثر الأول: الأثر العرفاني.

ما هو الأثر العرفاني؟ هو الانجذاب نحو معدن القدس، كيف؟ أنت تقرأ في المناجاة الشعبانية: "اللهم هب لي كمال الانقطاع إليك، وأنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك، حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور، فتصل إلى معدن العظمة"، الوصول إلى معدن العظمة هو الانجذاب، هو الأثر العرفاني للعبادة، "فتصل إلى معدن العظمة، وتصير أرواحنا معلقة بعز قدسك". الانجذاب نحو معدن العظمة أثر عرفاني للعبادة، كيف نفهم هذا المعنى؟ كيف نستوعبه؟

نرجع إلى ما يذكره الشيخ الرئيس ابن سينا في رسالته في العشق، يقول: العارف له غايتان في العبادة: حسن المعبود، وحسن العبادة، أنا لماذا أعبد؟ من أجل أن أحصل على حسنيين: حسن المعبود وحسن العبادة، هذان طرفان يشكّلان مسألة الانجذاب، يشكلان الأثر العرفاني. حسن المعبود: لو لم أدرك حسنه لما عبدته، لو لم أدرك جماله لما عبدته، جماله وحسنه هو الذي جذبني إليه، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: "ما عبدتك خوفًا من نارك"، أنت لست سلطانًا حتى أعبدك مكرهًا، "ولا طمعًا في جنتك"، أنا لا أتعامل معك معاملة تجارية حتى أقول لك: أعطيك عبادة فتعطيني جنة! لا، "ولكن وجدتك أهلًا للعبادة فعبدتك"، وجدتك كمالًا مطلقًا، حسنًا مطلقًا، جمالًا صرفًا، فرأيتك أنت الحقيق الوحيد بالعبادة.

النبي الأعظم محمد صلى الله عليه وآله يعبد الله ثلثي الليل، ثلثا الليل هو يصلي ويعبد الله، تقول له بعض زوجاته: إلى متى تعبد الله ثلثي الليل؟! ألم يقل لك ربك: (لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا)؟! قال: "أفلا أكون عبدًا شكورًا؟!"، أنا أدركت جمال خالقي، وهو كونه منعمًا، فالأثر العرفاني للعبادة أن تنجذب إلى الله فلا تفكر في غيره، أن تنجذب إلى الله فتنشغل عن الدنيا وزهوها، أن تنجذب إلى الله فلا تفكر إلا في رضا الله، كما ورد عن الإمام أمير المؤمنين: "ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله قبله، بعده، فوقه، تحته، فيه"، هذا الأثر الأول للعبادة، الأثر العرفاني.

الأثر الثاني: الأثر السلوكي.

العبادة طريق إلى التوبة، كل إنسان منا يحتاج إلى التوبة، (تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا)، (إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ)، التوبة كيف نصل إليها؟ كيف نصل إلى التوبة؟ أنا إنسان أسرفت في الذنوب، أسرفت في

المعاصي، أفرطت في الرذائل، أريد طهارة، أريد نظافة، أريد ما يغسل قلبي من درن الذنوب ودنس المعاصي، كيف أصل إلى درجة التوبة؟ الوصول إلى التوبة عن طريق العبادة، العبادة تقودك إلى التوبة، كيف تقودني العبادة إلى التوبة؟

الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام جسّد الآية المباركة: (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ)، الصلاة تقود إلى التوبة النصوح، أمير المؤمنين يشرح لنا كيف نستعين بالصلاة لأجل الوصول إلى التوبة، فيقول: "وأذق بدنك ألم الطاعة كما أذقته حلاوة المعصية"، كما كان للمعصية لذة على جسدك، لذة في قلبك، لذة في جوانحك، حتى تصل إلى التوبة النصوح أذق بدنك ألم الطاعة، صل، اذكر الله، أكثر من الصلاة والذكر والعبادة، حتى تذوق ألم الطاعة كما ذقت لذة المعصية، ومن تذوق ألم الطاعة وصل إلى التوبة، (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ).

ولذلك ورد في الحديث القدسي: "أنين المذنبين أحب إليّ من تسبيح المسبّحين"، هؤلاء المذنبون الذين يسهرون الليل يبكون ويندبون ذنوبهم وأنفسهم، هذا الأنين النابع من القلب، المشفوع بالتوبة الخالصة، أحبّ إليّ من تسبيح المسبحين.

الأثر الثالث: الأثر التربوي.

العبادة تخلق توازنًا، فلنرجع إلى الآية المباركة التي قرأناها: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ)، مخلصين يعني التوحيد، لكن ما هو معنى حنفاء؟ الحنف يقابل الجنف، هذان ضدان، الحنف يعني التوازن، الجنف يعني الميل عن الخط، إذا كان الإنسان مفرِّطًا أو مفرِطًا يقال: عنده جنف، أما إذا كان

الإنسان متوازنًا بلا إفراط ولا تفريط يقال: عنده حنف، هذا الحنيف هو الذي يعيش إنسانًا متوازنًا، كيف تخلق العبادة عندك توازنًا؟

كل إنسان بطبيعته يخاف، لا يوجد إنسان يقول: أنا لا أخاف! الخوف شيء غريزي في الإنسان، القرآن الكريم يقول: (إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا)، طبيعة الخوف موجودة عند الإنسان، يخاف من المرض، يخاف من الموت، يخاف من كوارث الطبيعة، يخاف من أن ينكسر في الحياة، يخاف من المجهول، كل إنسان يعيش عقدة الخوف وغريزة الخوف، وهذه الغريزة تجعل الإنسان غير متوازن، تجعل الإنسان مضطربًا، إما أن يفرط به الخوف، وإما أن يتهور، يعيش نوعًا من الاضطراب والتوتر والقلق نتيجة استحكام غريزة الخوف عنده.

لا يمكن للإنسان أن يحصل على التوازن، بحيث يصبح حنيفًا لا تستبد به غريزة الخوف، إلا عن طريق العبادة، العبادة تزرع فيه الحنف والتوازن، لأن العبادة تزرع في قلبك الاطمئنان، (الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللهِ أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)، (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ)، وهذا هو نداء المؤمنين: (قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ)، إذن العبادة تخلق عندك التوازن.

الأثر الأخير: الأثر الاجتماعي.

العبادة ليست علاقة مع الله منفصلة عن العلاقة مع الناس، ولذلك علماء العرفان يقسّمون العبادة إلى أسفار أربعة: السفر من الخلق إلى الحق، والسفر في الحق بالحق، والسفر من الحق إلى الخلق، والسفر في الخلق بالحق، هي عملية متمازجة، لا يمكن أن ينفصل سفرك إلى الله عن سفرك إلى الناس، سفران

متمازجان، السفر إلى الحق والسفر إلى الخلق، العبادة لا تنفصل عن أثرها الاجتماعي، كيف؟

أمير المؤمنين علي عليه السلام يمزج سفرين في حركة واحدة، يحقق سفرين في حركة واحدة، سفرًا إلى الحق وسفرًا إلى الخلق، يتصدق وهو راكع، القرآن الكريم يشير إلى هذين السفرين: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، كيف ينشغل الإمام علي عن الله بالصدقة؟! لا، هذا من عظمة علي أن يمزج بين سفرين في آن واحد، سفر نحو الحق وسفر نحو الخلق في حركة واحدة ولحظة واحدة، ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾.

إذن، العبادة لا تنفصل، المحراب لا ينفصل عن المجتمع، هما متمازجان، هما حركة واحدة. الإمام الحسن الزكي عليه السلام يقول: "ما رأيت أعبد من أمي فاطمة!"، الإمام الحسن عاش مع جده رسول الله، مع أبيه أمير المؤمنين، يقول: "ما رأيت أعبد من أمي فاطمة؛ كانت إذا قامت في محرابها لا تنفتل حتى تتورم قدماها من طول الوقوف بين يدي ربها"، هذا سفر إلى الحق، "وما رأيتها دعت إلى نفسها قط، وإنما تدعو للمؤمنين والمؤمنات"، هذا سفر في الخلق، "أقول لها: أماه، لم لا تدعين لنفسك؟ تقول: بني حسن، الجار ثم الدار".

العبادة لا تنفك عن المجتمع، الأثر الاجتماعي للعبادة لا بد أن يكون جليًا ظاهرًا، ولذلك زين العابدين سيد الساجدين - الذي نحتفل بذكرى شهادته هذه الليلة - يمثل لنا أرقى درجات العبادة، وأروع آثار العبادة، زين العابدين الذي كان تسقط من جبهته كل سنة سبع ثفنات من طول السجود، حتى كان يقلب بذي الثفنات، وكان من كثرة العبادة نحيف الجسم، إذا مرّت الريح أمالته، زين العابدين هذا العابد العظيم الذي يقول لابنه الإمام الباقر: بني محمد، ناولني

صحيفة أعمال جدي أمير المؤمنين (لأن الأئمة يقتدون بعلي، علي هو الباب، علي هو القدوة)، يقول الإمام الباقر: فأناولها إياه فيبكي ويبكي وتذرف دموعه على خديه ويقول: من يقدر على عبادتك يا أمير المؤمنين؟!

يقول طاووس اليماني: دخلت الكعبة بعد السحر قبل الفجر، فسمعت أنينًا حول الكعبة، جئت إلى مصدر هذه الأنين أسمعه، وإذا هو يقول: "إلهي، غارت نجوم سماواتك، وهجعت عيون عبادك، وأبوابك مفتحة للسائلين. إلهي، جئتك لتغفر لي ذنبي، وترحمني، وتريني وجه جدي رسول الله في عرصات القيامة"، يقول: تعجبت، من هذا؟! تأملته وإذا هو علي بن الحسين زين العابدين، قلت: سيدي، أنت تقول هكذا، وأنت ابن بنت رسول الله؟! قال: "يا طاووس، دع عنك حديث أبي وجدي؛ إن الله خلق الجنة لمن أطاعه ولو كان عبدًا حبشيًا، وخلق النار لمن عصاه ولو كان سيدًا قرشيًا".

هذا الإمام زين العابدين يمثل لنا العلاقة الوثيقة بين العبادة وبين الحركة الاجتماعية، كان يحمل جراب الطعام على ظهره، ويدور به على فقراء المدينة بيتًا بيتًا، بنفسه لا بشخص آخر، يقول ابن شهاب الزهري: رأيت زين العابدين ليلة من الليالي المطيرة وهو يحمل شيئًا على ظهره، قلت: سيدي، إلى أين؟ قال: إلى سفر أعددت له زادًا. في اليوم الثاني، رأيته في المسجد، قلت: يا بن الحسين، سألتك البارحة، قلت إلى سفر ولم تسافر؟ قال: "ليس السفر كما ظننت؛ إنه سفر الآخرة، وزاد السفر إلى الآخرة الورع عن محارم الله، وبذل الندى في الخير"، أنا عندي سفر إلى الآخرة، هذا الإمام يدور على الفقراء حتى قال الفقراء: ما فقدنا صدقة السر حتى مات زين العابدين.

٣ـ راي السيد منير الخباز في تأثير الفلسفة الفارسية على التشيع

بسم الله الرحمن الرحيم

(إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا)

صدق الله العلي العظيم

بما أن الآية المباركة تتحدث عن الموقع القدسي لأهل البيت - وهو موقع العصمة والطهارة - لذلك وقع البحث عن علاقة المسلمين بأهل البيت ﷺ، وفي هذه العلاقة تحدثت مجموعة من الأقلام، كالدكتور محمد جابر الأنصاري في كتابه العقل العربي وصراع الأضداد، والدكتور أحمد أمين في كتابه فجر الإسلام، والشيخ محمد أبو زهرة في كتابه تاريخ المذاهب الإسلامية.

هؤلاء ذكروا أطروحة محصّلها أن التشيع مر بمرحلتين: مرحلة التشيع العربي، ومرحلة التشيع الفارسي، حيث وُلِدَ التشيع العربي في أحضان الجزيرة العربية على يد مجموعة من العرب، كأبي ذر الغفاري، وحجر بن عدي الكندي، وأمثالهم، وكان هذا التشيع العربي يحمل خصائص متجانسة مع المذاهب الإسلامية الأخرى، ولم يكن بعيدًا عن الأجواء الإسلامية المحيطة به.

وبعد ذلك توسعت رقعة التشيع ودخل المجتمع الفارسي في إطار المذهب الشيعي، وأصبحت أقطاب هذا المذهب من علماء الفرس، فأدخلوا في المذهب الشيعي مفاهيم ليس لها أصلٌ من الشريعة، وإنما هي مفاهيم استقيَت من الفلسفة الفارسية الإشراقية، التي كان يمتلكها المجتمع الفارسي أيام كسرى وقبل الإسلام، فنصير الدين الطوسي وابن سينا وشهاب الدين السهروردي وملا صدرا الشيرازي صبغوا المذهب الشيعي بالصبغة الفارسية، أي: بمفاهيم فارسية مستقاة من الفكر الفارسي الإشراقي الذي كان مهيمنًا على الحضارة الفارسية قبل

الإسلام، وبذلك ابتعد التشيع عن أجوائه العربية، وعن حظيرته الإسلامية، لأنه اكتسب مفاهيم جديدة ودخيلة.

من هنا بدأت بعض الأقلام تركز على الفرق بين التشيع العربي والتشيع الفارسي، ولكل منهما معالم يختلف بها عن الآخر، حيث طرحت مجموعة من الأقلام وجوهًا خمسة للفرق بين هذين التشيعين:

الوجه الأول: في النظر إلى الوجود.

كيف ننظر إلى الوجود؟ هل نظرنا للوجود على نحو الكثرة أم الوحدة؟ أنا عندما ألقي نظرة على ما حوله أرى حقائق عديدة، كالإنسان والحيوان والنبات والجماد، فهل الوجود هو هذا؟ هل الكون يحمل حقائق عديدة أم أن ما يراه الإنسان يختلف عن الواقع؟

العلم والتشيع العربي يرى أن الوجود - كما نراه - حقائق متعددة، فالإنسان يغاير الحيوان، والحيوان يغاير النبات، والنبات يغاير الجماد، فالوجود يراه التشيع العربي على نحو الكثرة، وأما الفلسفة الفارسية الإشراقية فقد طرحت نظرًا آخر، حيث قالت بأن هذا الوجود الذي نراه حقائق هو في الواقع حقيقة واحدة، فليس في الوجود أشياء متعددة، بل لا توجد سوى حقيقة واحدة، وهي الله تبارك وتعالى، وأما الإنسان والحيوان والنبات والجماد فهي مجرد أوهام، (إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان)، فهذه مجرد رموز تعبّر عن ذلك الموجود الواحد والحقيقة المطلقة، ألا وهي الله تبارك وتعالى، أي أن الفلسفة الفارسية تنظر إلى الوجود على نحو الوحدة لا الكثرة.

الوجه الثاني: في مصادر المعرفة.

العلم الإنساني والتشيع العربي يرى أن مصادر المعرفة مصدران: العقل والوحي، فهناك معلومات نكتسبها من العقل، وهناك معلومات نكتسبها من

الوحي، فمثلاً: حسن الأشياء وقبحها - كحسن العدل والأمانة وقبح الظلم والخيانة - نكتسبه من خلال العقل، ولكن هناك معلومات لا يصل إليها العقل، بل مصدرها هو الوحي، كالمعلومات المرتبطة بعالم القبر والبرزخ والقيامة والملائكة.

ولكن عندما نقرأ كلمات شهاب الدين الشهروردي أو بعض كلمات ملا صدرا الشيرازي نجد أن المصدر للمعرفة واحد، وهو الوحي، وإنما الوحي له درجات، فأعلى درجة من درجات الوحي هي الشهود، بمعنى أن ينكشف لدى الإنسان عالم الملكوت، فيشهد الملك فيحدّثه، وأدنى مرتبة من مراتب الوحي هي الإلهام، كما حدث لأم موسى، فإنها امرأة عادية قد ألهمت، كما قال تعالى: (وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ)، فما حصل لأم موسى وحي، ولكنه أدنى درجة من الوحي، بينما ما يحصل للنبي عبارة عن أعلى درجات الوحي، وهكذا هي النفس البشرية إذا تخلت من الرذائل وتحلت بالفضائل، حيث يتجلى فيها نور الوحي، ومن خلال نور الوحي تُلْهَم، وتصل إلى المعارف الصائبة، فمصدر المعرفة الصائبة هو الوحي، وهذه الفكرة دخلت على التشيع من خلال الفلسفة الفارسية.

الوجه الثالث: مسألة الإمامة أو الزعامة.

التشيع العربي لا يرى الإمامة بالوراثة، بل يراها بالكفاءة، أي أن الشيعة الأوائل قالوا بإمامة علي لأنه أكفأ من غيره، وبعد موته قالوا بإمامة الحسن لأنه أكفأ من أخيه الحسين، وبعد موت الحسن لم يذهبوا لأولاد الحسن، بل ذهبوا للحسين، وبعد وفاة الإمام الباقر اختلف الشيعة العرب، فمنهم من قال بأن الكفاءة عند زيد بن علي، وصارت الفرقة الزيدية، ومنهم من قال بأن الكفاءة عند جعفر، فصارت فرقة الجعفرية، وبعد وفاة الإمام الصادق اختلفوا أيضًا، حيث رأى قسم

الكفاءة في إسماعيل، فصارت فرقة الإسماعيلية، وقسم آخر رأى الكفاءة في موسى بن جعفر، وهم الإمامية، فالشيعة العرب ما كانوا يرون الإمامة بالوراثة، بل كانوا يرونها بالكفاءة، حيث كانوا ينتخبون الأكفأ.

بينما الفلسفة الفارسية تختلف عن ذلك، حيث كان المجتمع الفارسي منذ أيام الملوك الساسانيين الذين حكموا بلاد فارس يرى أن الله تبارك وتعالى هو الموجود الأول والأخير، وأن ما في الكون مجرد رموز وإشارات للباري تبارك وتعالى، فإذا كان الرمز أكثر تجليًا لله عز وجل فهو أولى من غيره، فكلما صار الإنسان أكثر مظهرًا وتجليًا لله عز وجل فهو الأكفأ من غيره، ولذلك المجتمع الفارسي كان يرى أن الملوك الساسانيين عائلة تجلى الله فيهم، فهم أكثر الناس مظهرية وتجليًا لله عز وجل، ولأجل ذلك ثبت فيهم الملك، وثبتت فيهم الزعامة بالوراثة.

عندما دخل الفرس إلى الإسلام أدخلوا هذا المفهوم نفسه، حيث قالوا بأن أهل البيت - من الإمام علي عليه السلام إلى الإمام الثاني عشر (عجل الله فرجه الشريف) - مجموعة تجلى الله فيهم، وبما أنهم تجليات لله وهم أقوى رموز تشير إلى الله لذلك ثبتت فيهم الإمامة بالوراثة، كما كانت في الملوك الساسانيين، فهذا مفهومٌ دخيلٌ على التشيع، وقد جاءت به الحضارة الفارسية والفلسفة الإشراقية.

الوجه الرابع: مسألة المعارضة أو الولاية.

التشيع العربي هو حركة معارضة منذ أول يوم، حيث كان الإمام علي حركة معارضة، وكذلك كان أبناؤه، حيث حوّل الإمام الحسين المعارضة إلى معارضة عسكرية دموية، وامتدت المعارضة من الحسين إلى زيد بن علي بن الحسين إلى أبناء الحسن إلى الحسين بن علي صاحب معركة فخ، والتشيع العربي ما عُرِف إلا بالمعارضة والثورة والمواجهة، فكان تاريخه تاريخ معارضة ودماء.

بينما التشيع الفارسي قال بأن هناك فرقًا بين الفقهاء وبين غيرهم، فإن الفقهاء ورثوا التجلي من الله، حيث كان الأئمة عليهم السلام هم تجليات الله، وفي عصر الغيبة أصبح الوريث للأئمة في تجلي الله هم الفقهاء، فالفقهاء ورثوا الأئمة في تجليات الله في شخصياتهم، ولذلك الفقيه مقدّس، فلا يعارَض، والراد عليه راد على الله ورسوله، وهو على حد الشرك بالله، فهذه القدسية للفقيه جاءت من الفلسفة الفارسية، وليست من أصل شرعي، ولذلك جاؤوا بأحاديث تؤيد فكرتهم، من قبيل: العلماء ورثة الأنبياء، ومن رد عليهم فقد رد على الله... إلخ.

ومن هنا نشأت ولاية الفقيه، فإنها مستقاة من الحضارة الفارسية ومن الفلسفة الإشراقية، حيث أن الفقيه لأنه ورث التجلي والقداسة حق على الأمة أن تستمع له وأن تطيعه وألا تعارض، فقتلوا روح المعارضة والرفض الموجودة في التشيع العربي بهذه الطريقة من الديكتاتوية المصنوعة بثوب جميل.

الوجه الخامس: مسألة الشعيرة.

التشيع العربي ما كان يعرف شيئًا اسمه شعيرة وشعائر، إذ أن طبيعة العرب هي الحزن المؤقت، ولكن دخلت عليهم ما يسمّى بالشعائر، كاللطم على الصدور، والتطبير بالسيوف، والضرب بالسلاسل، وإقامة المآتم سنويًا، وهذه كلها مفاهيم فارسية دخلت على المجتمع العربي، حيث دخل الشاه عباس الصفوي العراق وحكمها، وفرض هذه الطقوس - طقوس التطبير والضرب بالسلاسل - حتى صار الشيعة يجلدون أنفسهم وصدورهم بالسلاسل، وكل ذلك لأجل الطقوس التي نشرتها الثقافة الفارسية.

وكان للثقافة الفارسية هدفٌ من وراء ذلك، حيث كانوا يقولون بأن الأئمة عليهم السلام تجليات لله، ولذلك كما كانوا يصنعون للملوك الساسانيين صاروا يصنعون للأئمة، حيث كانوا يحبون على الأقدام عندما يصلون إلى الملك الساساني،

ويقبلون التراب الذي يطؤه، وقد انتقل هذا المفهوم للتشيع، فقال علماء الفرس للشيعة العرب بأن الأئمة تجليات لله، فينبغي أن تكون علاقتنا بنا علاقة فناء واستغراق، بحيث ننسى فيها أنفسنا وذواتنا، ونحبو على الأرجل، ونطبر، ونلطم، حتى نحقق الفناء والاستغراق في شخصيات أهل البيت (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين).

والمحصّلة: أن هذه الوجوه كلها توصل إلى نقطة معينة، وهي أن التشيع العربي فقد صفاءه ونقاءه وحسنه عندما اختلط بالتشيع الفارسي، وضاعت المفاهيم بين ما هو أصيل وما هو دخيل.

هذه الأطروحة يروّج لها هذه الأيام، خصوصًا في أوضاع العراق، حيث يوجد شيعة عرب وشيعة فرس، فصاروا يحاولون تأصيل هذه المفاهيم حتى يقسموا الوجود الشيعي إلى قسمين، ولكننا إذا تأملنا نجد أن هذه الأطروحة بما طرحت من الوجوه المختلفة اشتملت على الخلط، وعلى نسبة أشياء لم نجدها في كتاب معتبر، ولأجل ذلك نذكر هذه الوجوه وجهًا وجهًا لنناقشها.

١/ **الوجه الأول**: هل ننظر للوجود على نحو الكثرة أم ننظر إليه على نحو الوحدة؟

عندنا نظريتان: نظرية وحدة الوجود من ناحية، وهي نظرية الفلاسفة، ونظرية وحدة الموجود من ناحية أخرى، وهي نظرية طرحها بعض علماء العرفان، وتعرّض لهذا الكلام كله السيد الخوئي (قدس سره) في كتابه التنقيح في شرح العروة الوثقى، عندما تعرض لنجاسة الكفار، وذكر فرق الكفر، وبحث في أن نظرية وحدة الوجود توصل إلى الكفر أم لا، وحتى يتضح الفرق بين النظريتين نذكر مثالاً.

مثال: إذا قارنا بين نور الشمس ونور الشمعة نجد أنهما نوران مختلفان وليسا نورًا واحدًا، ولكل نور خصائص طبيعية معينة، ولكنهما يجتمعان في قاسم مشترك نعبّر عنه بحقيقة النور، فهما نوران وإن اجتمعا في حقيقة النور، وهكذا الحال بالنسبة لوجود الإنسان ووجود الله عز وجل، فإن للإنسان وجودًا، والله له وجود، فهناك وجودان، ولكن وجود الإنسان وجود محدود العلم والحياة والطاقة، بينما وجود الله وجود لامحدود، ولكن الوجودين يشتركان في حقيقة واحدة نعبّر عنها بحقيقة الوجود، فالوجودات متعددة ولكنها تشترك في حقيقة الوجود، وهذه هي نظرية وحدة الوجود.

وأما نظرية وحدة الموجود فتقول بأن الوجود واحد، وأما ما نراه - من إنسان وشجر ونبات وحجر - فمجرد أوهام، فليس هناك وجودات متكثرة، بل الوجود واحد، ولذلك يستشهد بعضهم بدعاء يا مجير الذي يُقْرَأ في أيام البيض من شهر رمضان المبارك، حيث ورد فيه: "تعاليتَ يا موجود"، أي أنه الموجود الحقيقي، وأما ما سواه فهو مجرد رموز وإشارات ومجاز، وليس وجودًا حقيقيًا.

نظرية وحدة الوجود هي التي يقول بها الفكر الشيعي من فرس وعرب، وأما نظرية وحدة الموجود فيقول بها بعض علماء العرفان لا جميعهم، فكيف تقول بأن التشيع العربي يرى الكثرة بينما التشيع الفارسي يرى الوحدة؟! والحال أن بعض علمائنا الفرس يرى نظرية وحدة الوجود ولا يرى نظرية وحدة الموجود، فليس هناك تداخلٌ بين الفكر الفارسي والفكر العربي كما صُوِّر في الكلام.

٢/ **الوجه الثاني**: هل للمعرفة مصدران، وهما: العقل والوحي، أم مصدر واحد، وهو الوحي؟

نحن لم نجد في كتاب شيعي معتبر يقول بأن مصدر المعرفة واحد، وهو الوحي، سوى كلمات موجودة عند شهاب الدين السهروردي، وهذا لا يعبّر عن

فكر المذهب الشيعي، حتى يقال بأن الفلسفة الفارسية غيّرت مفاهيم التشيع العربي إلى مفاهيم التشيع الفارسي، وإذا أراد الإنسان أن يعرف مصادر المعرفة في الفكر الشيعي فليرجع إلى كتب أصول الفقه من ناحية، ككتب السيد الخوئي والسيد الصدر، وإلى كتب علم الكلام من ناحية أخرى، ككتب العلامة الحلي ونصير الدين الطوسي.

إذا راجعنا هذه الكتب نجد أن الشيعة - بمن فيهم من فرس وعرب بلا استثناء - يرون أن المرجعية الوحيدة والأولى في استكشاف الحقائق هي العقل، فحتى الوحي إنما نثبت بالوحي، ولولا العقل لما ثبت أن هناك وحيًا وأنبياء وأئمة، فالمرجعية الأولى للعقل وليست لغيره.

ولذلك يذكر علماؤنا دليلين عقلين على وجود الله ووحدانيته ونبوة النبي وإمامة الإمام: الدليل الأول هو دليل الحسن والقبح العقليين، والدليل الثاني هو دليل حساب الاحتمالات، وحتى الوحي لا يثبت إلا عن طريق هذين الدليلين، فالمرجعية الأولى للفكر الإمامي هي العقل، وإن كانت بعض المعلومات قد وصلتنا عن طريق النقل والوحي، ولكن المرجع الأول هو العقل.

٣/ **الوجه الثالث**: هل الإمامة بالانتخاب أم بالوراثة؟

أولاً: هذه النظرة - التفريق بين العرب والفرس - هل جاءت من الإسلام أم من خارجه؟!

أول من ركّز هذه النظرة هم بنو أمية، وذلك عندما وصلوا إلى السلطة، حيث أبعدوا الموالي - الفرس العجم - وأعطوا المناصب للعرب، وبدأت الطبقية وحس الفرق بين العربي والفارسي، فبنو أمية هم أول من أصّل هذا الأصل، وبقيت عليه بعض الأقلام الإسلامية إلى يومنا هذا، حتى صار بعض الكتّاب ينسبون كل شيء لا يعجبهم إلى الفرس!

بينما لا نجد لذلك أصلاً عندما نرجع إلى الأصول الإسلامية، حيث نقرأ قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا)، والمقصود من التعارف حوار الحضارات لا صدام الحضارات، حيث توجد حضارة هندية وحضارة عربية وحضارة فارسية وحضارة إنجليزية، وغير ذلك، والمطلوب هو تلاقح الحضارات، بحيث تستفيد كل حضارة من الحضارة الأخرى.

وهذا ما ورد عن النبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، حيث قال: "كلكم لآدم، وآدم من تراب"، وكان من أصحابه أبو ذر الغفاري العربي، ومن أصحابه أيضًا سلمان الفارسي الذي قال فيه: "سلمان منا أهل البيت"، وقد مشى الخليفة الثاني مع هذا المفهوم الإسلامي، حيث نصب سلمان الفارسي وليًا على المدائن، فلم تكن هذه الفروقات بين العرب والفرس إلا عندما جاء بنو أمية.

ومن الغريب أن نجد عند بعض المفكّرين العرب هذه النزعة - نزعة العروبة والفرس - مع أنه مفكر أو أديب مثقف، فمثلاً: عندما نقرأ بعض شعر الدكتور غازي القصيبي - وهو أديب مثقف - نجد هذه النزعة تظهر على شعره من حيث لا يريد، حيث يقول:

أي أن تقديس الفقهاء لم يأتِ من القرآن، بل أتى من منابع فارسية، ولعل هذه المفاهيم وردت في شعره من دون اختيار ولا قصد.

ثانيًا: إذا كان كون مجموعة من علماء الشيعة من الفرس يعني أن المذهب اختلط بمفاهيم فارسية قديمة، فإن هذا الإشكال لا يختص بالشيعة، بل ينسحب على غيرهم من المذاهب، فإن الإمام أبا حنيفة مثلاً ليس عربيًا، بل هو النعمان بن محمد بن ثابت بن زوطي، وكان مولى من الموالي لبني تيم، أي أنه ليس عربيًا،

وقد ذكر ابن عبد البر في كتابه الاستيعاب أن الإمام الوحيد هو أحمد بن حنبل، وأما بقية الأئمة فكلهم موالي، أي أن أصولهم ليست عربية.

كذلك الحال في كتب الصحاح أيضًا، حيث أن أصح كتاب عند بعض المذاهب الإسلامية بعد القرآن هو كتاب صحيح البخاري، مع أن البخاري أتى من بخارة، أي أنه ليس عربيًا، وكذلك كان تلميذه الترمذي من بخارة، وكان النسائي من نسا، وهي قرية من قرى خراسان، أي أنه خراساني، وليس عربيًا، فالمسألة لا تختص بالشيعة، بل جميع المذاهب الإسلامية عندهم بعض العلماء الفارسيين، بل إن سيبويه - وهو إمام النحو - فارسي وليس عربيًا، فإذا كانت هذه المشكلة تشكّل إشكالاً فهي تشكّل إشكالاً على جميع المذاهب، لا على خصوص المذهب الشيعي.

ثالثًا: مسألة انتقال الإمامة في عائلة واحدة ليست نظرية فارسية، بل إنها نظرية قرآنية طرحها القرآن الكريم نفسه، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ * ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾، فكان الاصطفاء الإلهي في عائلة واحدة، ولذلك كان إبراهيم نبيًا، وابنه نبيًا، وحفيده نبيًا، وابن حفيده نبيًا، حتى وصلت النبوة إلى النبي محمدﷺ.

ولذلك ورد عنه: "لم يزل الله ينقلني من أصلاب الطاهرين وأرحام المطهرات إلى أن أخرجني إلى عالمكم هذا، لم يدنسي دنس الجاهلية"، أي أن آبائي كلهم طاهرون بين نبي ووصي وتقي، وعلى ذلك فهذه النظرية قرآنية وليست فارسية، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، أي أن هذا البيت الطهارة فيه متوارَثة من سابق إلى لاحق.

وقد أخبر الرسول الأعظم ﷺ في حديث الثقلين بأن المسألة تتناقل في ذريته، حيث قال: "إني مخلف فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، ما إن

تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي"، وهذا الحديث لم يورده الفرس، بل أورده العرب، حيث ذكره الإمام أحمد بن حنبل في مسنده، وكذلك ابن حجر في الصواعق المحرقة، وذكره الإمام مالك في كتاب الموطأ أيضًا، وأشار مسلم في صحيحه أيضًا إليه، وهؤلاء كلهم عرب، مما يعني أن مسألة تناقل الإمامة من سابق إلى لاحق ليست نظرية فارسية.

رابعًا: نحن لا نرى الإمامة بالوراثة، وإنما نرى الإمامة بالنص الدال على الكفاءة، ولذلك لما توفي النبي ورثته فاطمة الزهراء، ولكن الإمامة كانت لعلي عليه السلام، وبعد موت الإمام الحسن ورثه أبناؤه، ولكن الإمامة صارت لأخيه الحسين، وبعد موت الإمام الصادق لم تنتقل الإمامة لولده الأكبر عبد الله، وإنما انتقلت لولده الأوسط موسى بن جعفر، مما يعني أن المسألة ليست بالوراثة، بل هي مسألة كفاءة، فمن كان معصومًا عالمًا فهو الإمام، ولكننا نحدد المعصوم من غيره عن طريق النص، فقد كان زيد بن علي إنسانًا تقيًا ثائرًا، كما كان ابن أخيه جعفر الصادق تقيًا طاهرًا، وإنما استطعنا التمييز بين المعصوم الذي يحمل العلم عن غيره من خلال النص الوارد عن المعصوم السابق.

٤/ **الوجه الرابع**: مسألة ولاية الفقيه.

تصوير ولاية الفقيه على أنها مبدأ أدخله الفرس إلى الفكر الشيعي، واستغفلوا الشيعة بهذا المفهوم، نجيب عنه ب:

أولاً: مسألة ولاية الفقيه لا تحتاج إلى هذا التصعيد كله، بحيث تجعلها بعض الأقلام هي الفاصل الجوهري بين الفرس والعرب، فمن كان مؤمنًا بالفقيه فهو فارسي، والمتحرر من الفقيه عربي! والحال أن مسألة ولاية الفقيه مسألة خلافية بين الفقهاء، حيث قال بها من هو عربي، وأنكرها من هو فارسي، فلا ربط لها بين

الفرس والعرب، وإنما هي مسألة خلافية بين الفقهاء، تتبع فهمهم واستظهارهم من النص.

مثال: ورد في مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام: "انظروا إلى رجل روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فارضوا به حكمًا، فإني قد جعلته عليه حاكمًا"، وقد اختلف الفقهاء في معنى الحاكم في الرواية، حيث ذهب السيد الإمام (قدس سره) إلى أن معنى الحاكم هو الولي، فتدل الرواية على ولاية الفقيه، بينما السيد الخوئي (قدس سره) قال بأن الحاكم في الرواية هو القاضي، فتدل الرواية على منصب القضاء للفقيه ليس إلا، فهذا مجرد اختلاف في فهم لفظة واردة في النص.

مثال آخر: ورد عن الإمام الحجة (عجل الله فرجه الشريف): "فأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله"، وقد اختلف الفقهاء في معنى الحجية في هذه الرواية، فقال بعضهم بأن هذه الحجية كحجية الإمام المعصوم، فتكون هذه الرواية دالة على أن للفقيه الولاية العامة، بينما بعض الفقهاء - كالسيد الخوئي - قالوا بأن المراد من الحجية الحجية في مقام الفتوى، أي أن فتواه حجة، وإلا فليست له ولاية عامة.

والخلاصة: أن مسألة ولاية الفقيه مسألة خلافية ناشئة عن اختلاف الفقهاء في فهم النصوص، وقد كان السيد الخوئي فارسيًا ولكنه لم يقل بالولاية، بينما السيد محمد باقر الصدر عربي، وقد قال بالولاية، فلا علاقة للمسألة بالعرب والفرس، بل هو أمر يتبع اختلاف ما يُفْهَم من النص، ولذلك بعض الفقهاء يقولون بالولاية العامة للفقيه، بينما بعض الفقهاء يقولون بولاية الأمة لا بولاية الفقيه.

ثانيًا: من يرى ولاية الفقيه لا يرى الفقيه ديكتاتورًا أو سلطانًا يسوق الأمة كما يريد وبحسب مزاجه، بل للفقيه ولاية، ولكن يوجد عنده برلمان ومجلس لتشخيص المصالح، وهؤلاء يكتبون له دراساتٍ وتجاربَ وبحوثًا، وبعد أن تُدْرس القضية بسلبياتها وإيجابياتها وأشارت عليه مجموعة العلماء والمختصين بأن الأمر يحتاج إلى أمر حاسم عن طريق الحكم الولايتي فإنه يصدره، فهو لا يصدر الحكم الولايتي من مزاجه الشخصي، أو من عوامل شخصية ذاتية، حتى يقال بأن منصب ولاية الفقيه منصب ديكتاتوري، بل لا يصدر الحكم إلا بعد دراسة ومشورة ونظر في الأمور، وهذا ما عليه سيرة علمائنا الأبرار.

٥/ **الوجه الأخير**: دعوى أن الشعيرة اكتسبها العرب من الفرس.

أولاً: الشعائر على قسمين: شعائر ثابتة، وشعائر متغيرة، والمقصود بالشعائر الثابتة الشعائر التي وردت فيها نصوص عن أهل البيت ﷺ، كشعيرة البكاء مثلاً، حيث ورد عن الإمام الصادق ﷺ: "من ذكِرنا عنده فسال من عينه مقدار جناح ذبابة غفر الله له ذنوبه"، وكذلك شعيرة إقامة المأتم على الحسين ﷺ، حيث ورد عن الإمام الباقر ﷺ: يا فضيل، أتجلسون وتتحدثون؟ قلت: بلى سيدي، قال: "إني أحب تلك المجالس، فأحيوا فيها أمرنا"، وكذلك شعيرة زيارة الحسين، فقد وردت فيها روايات متظافرة، كالرواية الصادقية: "من زار الحسين كان كمن زار الله في عرشه"، وكذلك شعيرة اللطم على الصدر، حيث ورد في الرواية أن الحسين لما قتِل ندبن أهل البيت ولطمن بمرأى ومسمع من الإمام زين العابدين ﷺ، ولذلك صارت شعيرة اللطم شعيرة واردة، فهذه الشعائر ثابتة لا تقبل التغيير؛ لأنها وردت في النصوص.

وفي المقابل توجد شعائر متغيرة، وهي التي فرضها اختلاف المجتمعات والثقافات، ففي الهند مثلاً يمشي الشيعة على الجمر يوم عاشوراء، وهذه الشعيرة

فرضتها الثقافة الاجتماعية التي يعيشونها، وأما نحن فليست عندنا هذه الشعيرة؛ لأنها هذه الثقافة ليست عندنا، فمثل هذه الشعائر متغيرة بتغير المجتمعات والثقافات.

ثانيًا: كيف نعتبر العمل شعيرة؟ وبعبارة أخرى: متى يصبح العمل شعيرة؟

الشعيرة ما يمتلك أحد صفتين:

الصفة الأولى: أن يكون مظهرًا للجزع على أهل البيت عليهم السلام، لما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في الرواية المعتبرة: "كل البكاء والجزع مكروه ما خلا البكاء والجزع على الحسين عليه السلام"، فكل مظهر للجزع والحزن فهو شعيرة، ولذلك البكاء واللباس الأسود من الشعائر، وقد يقال: ما الفائدة من إظهار الجزع؟! أنتم طوال ١٤٠٠ لا تتقدمون ولا تتطورون؟! إلى متى ستظهرون الجزع؟!

نقول: إظهار الجزع امتثالٌ لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾، فإن مودة أهل البيت واجبة، وإظهار المودة أمر راجحٌ، ومن إظهار المودة إظهار الجزع لأهل البيت وإظهار الفرح لهم، فقد ورد عنهم: "شيعتنا منا يفرحون لفرحنا ويحزنون لحزننا".

الصفة الثانية: التعبير عن الاحتجاج.

عندما نشاهد التلفاز نجد الإخوة الفلسطينيين - نصرهم الله على أعدائهم - عندما يحملون الجنازة يصفقون، مع أن التصفيق لم تأت به آية ولا رواية، وإنما هذا التصفيق مجرد تعبير عن الاحتجاج، فهم يعبرون عن احتجاجهم ضد الظلم والجرائم بالتصفيق، وهذا ليس معابًا، وهذا الأمر نفسه يفعله الشيعة الإمامية، فإنهم يلطمون صدورهم كتعبير عن الاحتجاج ضد الظلم والجرائم التي ارتكبت في حق أهل البيت عليهم السلام.

وأما بعض المظاهر فهي محل كلام، كالتبرع بالدم أيام عاشوراء، فإن بعض المراجع في إيران دعا الشعب الإيراني إلى التبرع بالدم أيام عاشوراء، ولكن التبرع بالدم إذا أريد به استبدال الشعائر، بحيث يُتْرَك البكاء والمأتم وجميع الشعائر، فهذا لا يصح؛ لأن تلك الشعائر ثابتة وليست متغيرة، وأما إذا تبرع الإنسان بالدم صدقةً فهذا عمل لا بأس به، ولا يصح أن يقال بأنه عمل أتى من الفرس! فإن التبرع بالدم إحسانٌ إلى مسلم يحتاج إليه، والإحسان إلى المسلم قربة إلى الله صدقة، والصدقة مستحبة، وينبغي أن ينوي الإنسان أن يكون ثواب التبرع للإمام الحسين عليه السلام.

مسألة التطبير بالسيف والضرب بالسلاسل:

الهنود والباكستانيون والأفاغنة واللبنانيون والبحرينيون والعراقيون وقسم كبير من الشعوب تمارس هذا العمل، وإذا جئنا ووقفنا موقفًا موضوعيًا غير متحيزٍ لجهةٍ دون جهةٍ نجد أن من يمارس التطبير يضع نظريته، حيث يقول بأنه يمارس التطبير تعبيرًا لاستعداده عن التضحية، إذ لو برز الحسين حيًا لأراد دماءً وتضحياتٍ تقدّم بين يديه، ولا يريد أموالاً مثلاً، فالتطبير تعبيرٌ عن الاستعداد للتضحية في سبيل الحسين عليه السلام.

وأما النظرية الأخرى التي يطرحها بعض الفقهاء فهي أن هذا التطبير أثار صورة شهواء عن مذهب أهل البيت وعن شيعتهم، ولذلك وسائل الإعلام تركّز على التطبير، فنجد قناة العربية مثلاً في يوم عاشوراء لا تعرض صور مواكب العزاء المعروفة، بل تجعل الصور كلها مسلطة على من يطبر، وكأن الشيعة لا شغل لهم غير هذا! فلأن وسائل الإعلام تركّز على مسألة التطبير، وتعتبرها إدانة ومنبهٌ على عدم عقلانية الشيعة، حرّم بعضُ الفقهاء ممارسة التطبير حفاظًا على سمعة المذهب ونقاء صورته، ومن باب "كونوا دعاة لنا بغير ألسنتكم".

وكيفما كان، فإن الشعائر ليست مستوردة من الفرس، بل لها ميزانٌ، فإن انطبق عليها الميزان قبلناها، وإلا فلا

٤ـ العقلانية في الفكر الإمامي

بسم الله الرحمن الرحيم

(فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ) - الزمر، آية ١٧ -

صدق الله العلي العظيم

حديثنا الان عن البُعد العقلاني في الفكر الإمامي، حيث تميز الفكر الإمامي عن الاتجاهات الأخرى بأنه فكر عقلاني يستند إلى العقل ويرتكز عليه، ومن هذا المنطلق نحن نتحدث عن محاور ثلاثة:

تعريف العقل.

معالم العقلانية في الفكر الإمامي.

موقف الفكر الإمامي من الخرافة.

المحور الأول: تعريف العقل

عندما نقول بأن الفكر الإمامي فكر عقلاني، فما هو معنى العقل؟ وماهي مراتب العقل؟

العقل في علم اللغة: هو الحبس والإمساك، كما يقال عُقل البعير بمعنى حُبسَ وأُمسِك، فالعقل هو الحبس والإمساك. ولذلك سمي الذهن البشري عقلا لأنه يحبس الإنسان ويُمسكه عن مزاولة القبيح، لأن الذهن البشري يُمسك الإنسان عن ممارسة الأفعال القبيحه والمشينة لذلك سمي عقلا ، وقد وردت النصوص الشريفة تتحدث عن هذا المعنى للعقل، ورد عن النبي ﷺ: "العقل عقال من الجهل" بمعنى أنه يحجب الإنسان عن ممارسة الأعمال الجهلائية،

وورد عن الإمام الصادق عليه السلام، في جوابه عندما سُئلَ ما العقل؟ فأجاب: "ما عبد به الرحمن واكتُسِب به الجنان" قيل: فما الذي كان في معاوية؟ قال عليه السلام: "تِلْكَ النَّكْرَاءُ تِلْكَ الشَّيْطَنَةُ وهِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْل ولَيْسَتْ بِالْعَقْل".

فالعقل ما يتوظف في تنزيه الإنسان عن القبيح قال - عزوجل -: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) ، وقال - عزوجل -: (فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ). والعقل البشري له مراتب ودرجات، العقل البشري: هو القدرة الذهنية لدى الإنسان، هذه القدرة التي هي قوة من قوى النفس، يُقسمها الفلاسفة إلى درجات:

العقل الهَيُولاني.

العقل بالملكة.

العقل بالفعل.

العقل المُستفاد.

المرتبة الأولى: أن الإنسان يملك الاستعداد لأن يستورد المعلومات، ولأن يتقبل المعلومات، فيولد الطفل ولديه الاستعداد لاستيراد المعلومات، هذا لاستعداد يسمى "العقل الهَيُولاني".

ثم يتطور إلى مرتبة ثانية: وهي أن يدرك الإنسان بالفعل المعلومات البديهية، والمعلومات الفطرية، فيدرك حنان أمه، ويدرك عطف أبيه، ويدرك أن لكل مُسَبَّبٍ سببٌ، يدرك أن النقيضين لا يجتمعان، إدراك أن هذه المعلومات الأولية يسمى "العقل بالملكة".

ثم ينطلق إلى مرتبة ثالثة: أن تكون لدى الإنسان القدرة على الاستنتاج، بمعنى أن تطرح عليه معلومات ويطلب منه أن يستنتج منها نتيجة معينة، قدرة الإنسان على الاستنتاج والاستنباط تسمى "العقل بالفعل".

والمرتبة الأخيرة من مراتب العقل: أن يصل الإنسان إلى حد من التركيز وضبط الذهن إلى أن يرى معلوماته كما يرى أصابعه، هناك أناس - مثلاً - نتيجة خبرته بالرياضيات تصبح المعادلات الرياضية بمنزلة شرب الماء، إلى أن يراها كما يرى أصابعه، فهو وصل إلى مرحلة العقل المستفاد، أو أن يصل الطبيب ذو خبرة الأربعين سنة، أو الخمسين سنة، لمرحلة تصبح القواعد الطبية عنده واضحة جداً، ويسيرة التطبيق، فهذا قد وصل إلى مرحلة "العقل المستفاد".

فإذن؛ العقل له درجات: العقل الهَيُولاني، العقل بالملكة، العقل بالفعل، العقل المستفاد.

فمرادنا بالعقل عندما نقول "العقل" هو المحكم، العقل هو المعتمد وهو الركيزة، ويعني القدرة الذهنية التي من خلالها يصل الإنسان إلى الحقائق، قال - عزوجل -: (فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ) بمعنى أولو العقول المفكرة.

المحور الثاني: معالم العقلانية في الفكر الإمامي.

المذهب الإمامي - منذ نشأته - نشأ وهو مذهب عقلاني، يرتكزعلى منطق العقل، وهناك معالم عقلانية للمذهب الإمامي، فلذلك نحن نعتبر المذهب الإمامي فكراً عقلانياً، لأن له معالم تُبرز عقلانيته وارتكازه على العقل ماهي هذه المعالم؟

هناك معالم عديدة، نقتصرعلى ثلاثة:

المعلم الأول: القبلية.

هناك اتجاهان في المعرفة: اتجاه يرى أن المعرفة بعدية، واتجاه يرى أن المعرفة قبلية، مامعنى ذلك؟

المدرسة الاسمية تعتقد أن الإنسان لايمتلك أية معرفة قبل أن يخوض التجربة، إذا خاض الإنسان التجربة اكتسب المعرفة، قبل التجربة لا توجد معارف، إذن المعارف بعدية؛ يعني بعد التجربة وليست قبلها، قبل أن يخوض الإنسان تجربة الوجود والحياة هو لا يمتلك معرفة ومعلومات، المعلومات بعدية وليست قبلية، هذه هي المدرسة الاسمية، وربما يستدل بعضهم لهذه المدرسة بقوله – عز وجل -: (وَاللهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ).

وهناك المدرسة القبلية: تقول: لا؛ بعض المعارف تكون قبل التجربة، بل أصول المعارف قبل التجربة، وتقول هناك مجموعات من المعلومات حصل عليها الإنسان بفطرته، وحصل عليها الإنسان بوجدانه، ولم يكتسبها من التجربة، هذه المدرسة هي المدرسة الإمامية، وهي قبلية وليست بعدية، المدرسة الإمامية تقول: نعم؛ بأن هناك قسم كبير من المعلومات لا يمكنك الحصول عليها إلا بالتجربة، وهي المعلومات الحسية، ولكن هناك قسم من المعلومات أيضاً حصل عليها الإنسان بفطرته وبوجدانه قبل أن يخوض التجربة، هذه المعلومات هي القبلية.

مثلا: مبدأ العِلِّيَّة؛ لكلِّ مُسَبَّبٍ سَبَبٌ، هذه المعلومة من أين حصل عليها الإنسان؟ هل حصل عليها من التجربة أم هي موجودة عنده قبل أن يخوض التجربة؟ نحن نقول: أنها موجودة عند الإنسان قبل التجربة، هذه المعلومة بديهية وفطرية يجدها الإنسان منذ نعومة أظفاره "أن لكلِّ مُسَبَّبٍ سَبَبٌ"، هذه المعلومة لا يكتسبها الإنسان من التجربة، لِمَ؟ لأن التجربة لا تثبت لك أن هذا سبب، وهذا مُسَبَّب، ما لم تؤمن بمبدأ السببية قبل التجربة، ولذلك الفيلسوف دافيد هيوم – من فلاسفة الغرب – لا يؤمن بمبدأ السببية، ولا يؤمن بوجود علاقة ربط، ولا

بعلاقة ضرورة بين الأشياء، الأحداث تتوالى وتتراكم من دون أن يكون بينها علاقة ربط، مثلاً: الشمس تسطع على ماء البحر، ماء البحر يتبخر ويصعد نحو الفضاء، ماهي العلاقة بين الظاهرتين؟ ظاهرة سطوع الشمس على ماء البحر، وظاهرة تبخر ماء البحر، الفيلسوف هيوم يقول: لا نقدر أن نثبت شيئاً، ما نستطيع أن نقوله: أن هذه الظاهرة جاءت بعد هذه الظاهرة، أما هل بين الظاهرتين علاقة ربط، وعلاقة ضرورة، بمعنى أن أحدهما علة للأخرى، وإحداهما سبب للأخرى، لا نستطيع القول بذلك، التجربة لا تثبت لنا شيئاً، التجربة لا تثبت لنا إلا أن هذه الظاهرة بعد هذه الظاهرة فقط.

بينما المدرسة الإمامية تقول: لا؛ أي تجربة تقوم بها لا يمكن أن تُنْتِج حتى تؤمن بمبدأ السببية، إذا لم تؤمن بمبدأ السببية قبل التجربة، إذن فالتجربة غير منتجة، والتجربة غير ناجحة، فمبدأ السببية مبدأ فِطري، وليس مبدأ تأخذه من التجربة، وإلا لن تكتشفه من التجربة أبداً، هذا المبدأ موجود لديك بالفطرة.

مثلاً: الحديد يتمدد بالحرارة، فهو إذا تعرض إلى درجة معينة من الحرارة يتمدد، كيف نثبت هذا؟ بالتجربة، كيف تنتج التجربة إذا لم تؤمن أنت بمبدأ السببية؟ إذا أنت تقول قلتَ: لا يوجد سببية، وليس بين الأحداث علاقة، وليس بينها ارتباط، فلو قمتَ - مليون مرة أو مليار مرة - بعرض الحديد على الحرارة وتمدد في كلٍّ منها فلن تستطيع أن تقول الحرارة سبب لتمدد الحديد، حتى تؤمن بمبدأ السببية، إذا أنت لم تؤمن بمبدأ السببية كيف تقول: أن الحرارة سبب؟! معنى ذلك أنك تؤمن بالسببية!! ما لم يؤمن الإنسان بمبدأ السببية - كمبدأ فطري وجداني - فأي تجربة لن تكون مثمرة، ولن تكون ناجحة، إذن مبدأ السببية هو معلومة قَبلية، وليست معلومة بعدية، معلومة اكتسبها الإنسان من

فطرته، ولم يكتسبها من التجربة، هذا معنى أن المعلم الإمامي هـو القبليـة؛ يعنـي الإيمان بوجود معارف قبل التجربة.

المعلم الثاني: الفكر الإمامي من معالمه العقلانية العدل

العـدل فـي الفكـر الإمـامي أصـل مـن أصـول المـذهب، الأصـول خمسـة: (التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد) والإمامية هي أصول الدين يرتكز عليها.

أصالة العدل معلمٌ من معالم الفكر الإمامي، سيتم طرح عدة أسئلة عن أصالة العدل:

السؤال الأول: من أين جاءت هذه المقالة أن العدل أصل؟

ربما يقال: بأن الإمامية تأثروا بالفكر المعتزلي، هناك مدرسة تسمى المعتزلة، وهناك مدرسة تسمى مدرسة الأشاعرة، الأشـاعرة هـم ينكـرون أصـالة العـدل، والمعتزلة يقولون بأصالة العدل، ربما يقول إنسان: المذهب الإمامي تـأثر بـالفكر المعتزلي، لذلك ذهب وارتأى "أصالة العدل"، يعني علماء الإمامية تأثروا بعلمـاء المعتزلة فلذلك ذهبوا إلى أصالة العدل.

وللجواب على هذا القول، نقول:

أولاً: الخط العقلاني.

المُسمى عند العلماء بخط الكلام، عندما يتحدث العلماء الكلام بمعنـى أول من تكلم، يعني أول من تحدث بالمنطق العقلي، علم الكـلام لـدى العلمـاء: هـو العلم الذي يَعتمد في إثبات العقائد على المنطق العقلي.

علم الكلام عند الإمامية - منذ القدم - لم يأخذوه مـن غيـرهم. أمثلـة علـى ذلك: عندما ترجع إلى كتاب الفهرست لابن النديم ، أو كتـاب تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام للسيد حسن الصدر ، يذكرون أن أول مـن تكلـم يعنـي بـدأ بعلـم الكلام من الشيعة هو الكميت بن زيد، هذا الذي نعتبره شـاعراً، فهـو كـان عالمـاً

وفيلسوفاً، وكان معاصراً للإمام الباقر ﷺ، أي أنَّ الشيعة بدؤوا المنطق العقلي منذ زمان الإمام الباقر ﷺولم يأخذوه من المعتزلة، علي بن إسماعيل من أحفاد ميثم التمار، كان من علماء الكلام عند الشيعة، وبعدهم جاء: هشام بن الحكم، هشام بن سالم، مؤمن الطاق، هؤلاء كانوا من العلماء المتكلمين، علم الكلام - هذا العلم العقلي منذ أن بدأ التشيع - يأخذ مساره على يد الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام).

ثانياً: الفكر المعتزلي.

أول مفكر في الفكر المعتزلي هو واصل بن عطاء، درس على يد أبي هاشم هو عبد الله بن محمد بن الحنفية، وعبد الله درس على يد أبيه محمد ابن الحنفية، ومحمد ابن الحنفية أخذ العلم من الإمام علي، فالمعتزلة هم الذين يرجعون إلى الإمامية وليس العكس، المعتزلة أخذوا الجذور الفكرية - في خطهم ومنهجهم - من الإمامية، لأنهم استندوا على واصل بن عطاء، وواصل استند على عبد الله بن محمد بن الحنفية، وعبد الله استند إلى آبائه، لا أن الإمامية أخذت الفكر من المعتزلة.

السؤال الثاني: ماهو معنى العدل؟

نحن عندما نقول العدل أصل من أصول الدين، وهذا معلمٌ من معالم الفكر الإمامي؛ فما هو معنى العدل؟ ما هو مقصونا بهذه الكلمة؟

نأتي الآن نصور ماذا يقول الأشاعرة، حتى نعرف ماذا يقول الإمامية مقابل الأشاعرة. الأشاعرة أبو الحسن الأشعري هذا من أوائل من تكلم من علماء الأشاعرة، الأشاعرة ماذا يقولون حتى نعرف ماذا يقول الإمامية؟ الأشاعرة يقولون العدل إعطاء ذي الحق حقه، مثلاً: الزوجة لها حق إذا أعطيت حقها من النفقة،

من المعاشرة بالمعروف؛ فأنت عادل، إذا لم تعطها حقها فأنت ظالم، العدل إعطاء ذي الحق حقه، والظلم سلب ذي الحق حقه.

مثلاً: حكومة تعطي المواطن حقه حكومةٌ عادلة، حكومة تسلب المواطنة حقوقه حكومة ظالمة، العدل إعطاء ذي الحق حقه، والظلم سلب ذي الحق حقه.

هل هذا التعريف ينطبق على علاقة الله بالإنسان؟ الأشاعرة يقولون: لا، لماذا؟ يقولون: الإنسان ليس له حق على الله، حتى تقول: إذا الله أعطاه حقه أصبح عادلاً، وإذا لم يعطه حقه أصبح ظالماً - والعياذ بالله -، أساساً الإنسان ليس له حق على الله، أساساً هذه الكلمة لا قاموس لها في العلاقة بين الله وبين العبد، هذه العلاقة تنطبق على الإنسان والإنسان الآخر، فإن أداها كان عادلاً، وإن لم يؤدِها كان ظالماً، أما العلاقة بين الإنسان وبين الله؛ فليس للإنسان حق على الله، كل ما يعطيه الله للإنسان فهو تفضل وكرم فقط وليس للإنسان حق على الله أبداً.

لماذا ليس للإنسان حق على الله؟ لأن الإنسان مخلوق لله، وبما أنه مخلوق إذن هو مملوك، والمملوك مِلكٌ لخالقه، والمِلك ليس له حق على مالكه، إذن بما أن الإنسان مخلوق، والمخلوق مملوك، إذن فليس للإنسان حق على الله، لأنه ليس للملك حق على خالقه، فالله يتصرف في الإنسان كما يتصرف مالكٌ في ملكه، يتصرف فيه بما يريد، وليس للإنسان حق عليه، حتى تأتي وتقول: يالله اعطِ الإنسان حقه، إذا لم تعطه فأنت ظالم، إذا أعطيتَه فأنت عادل، ليس للإنسان حق على الله، حتى نتصور عدلاً أو ظلماً، وبالتالي يقولون: بأنه ليس له معنى أن هذا الكلام بأن هناك عدل إلهي، والعدل الإلهي أصلٌ من أصول الدين؛ هذا الكلام ليس له معنى، لماذا؟ لأن العدل إعطاء ذي الحق حقه، والإنسان ليس له حق على الله، إذن ليس هناك في هذه المساحة بين الله وبين الإنسان ليس في هذه المساحه ما نعبرعنه بالعدل والظلم.

فلو فرضنا بأن هناك حقٌّ على الله، يعني أن هناك سلطة على الله، لأن الحق يعني السلطة، مثلاً: الزوجة لها حق النفقة، يعني أن الزوجة لها سلطة عليك بأن تعطيها النفقة، الزوج له حقٌّ على زوجته أن لا تخرج من بيته إلا بإذنه، يعني أن الزوج له سلطة على زوجته، يفرض عليها أن لا تخرج من البيت إلا بإذنه، الحق يعني السلطة، فإذا قلنا بأن للإنسان حقاً على الله، يعني جعلنا للملوك سلطةً على المالك، والمملوك ليس له سلطة على مالكه، بل الأمر بالعكس، إذن الإنسان ليس له حق على الله، وبالتالي: لا معنى للعدل في مساحة العلاقة بين الله وبين الإنسان، هذا منهج الأشاعرة.

منهج الإمامية الذين يقولون: هناك عدل إلهي، والعدل الإلهي أصل من أصول الدين الخمسة.

مامعنى هذا الكلام مقابل ما يقوله الأشاعرة؟ الفكر الإمامي يقول سنسير معكم إلى الأخير، العدل إعطاء ذي الحق حقه، والعبد له حق، لكن ما معنى حق العبد؟ هل أن العبد له سلطة على الله، لا يُتَصور بأن المخلوق له سلطة على خالقه، ولا للمملوك سلطة على المالك، إذن ما هو معنى الحق؟ معنى "أن للعبد حقاً" يعني: أن تعذيبه عمل قبيح لا يَصدر من الكامل، كيف ذلك؟ لِنفترض هناك إنسان عاجزٌ عن الحج، فاقدٌ للقدرة البدنية، أو فاقد للقدرة المادية، هل يمكن أن يعاقبه الله على الحج وهو عاجز؟ بحسب المنطق الأشعري: نعم يمكن؛ لأن الإنسان ليس له حق بأن يقول: لا تعاقبني؛ لأنك مملوك فليس لك الحق، بما أن الإنسان مملوك إذن ليس له الحق بأن يطالب أن لا يعاقبه، لأنه عاجز باعتبار أن ليس له حق على الله، فلو تصرف الله فيه وعاقبه، فهو تصرف المالك في ملكه، والمالك لا يُعاقَب على تصرفه في ملكه، ولا يؤاخذ على تصرفه في ملكه، ولا يُحاسَب على تصرفه في ملكه.

لو فرضنا أن عبداً - مثل النبي محمد ﷺ- عبد صرف عمره في الطاعة، صرف عمره وفي التقوى، فيأتي يوم القيامة، ويقول الله عبدي ما أكثر ما أتعبت نفسك في العبادة! لكني أريد أن أدخلك جهنم، هل يستطيع العبد بأن يرفض؟ ليس له حق الرفض بحسب المنطق الأشعري، هذا النبي العظيم ولو أدخله الله النار لكان من تصرف المالك في مُلكه، والمملوك ليس له حق على مالكه. ما معناه؟

أما الإمامية تقول: أن العبد المطيع له الحق أن لا يُعاقَب، العبد العاجز له حق أن لا يُعاقَب، ما معنى له حق؟ هل معناه: أن المملوك له سلطة على المالك، لا طبعا ليس له سلطة، معنى الحق: أن عقاب العبد المطيع عمل قبيح لا يصدر من الكامل - عزوجل -، عقاب المطيع نقصٌ، والنقص لا يصدر من الكامل - عز وجل -، عقاب العاجز نقصٌ، والنقص لا يصدر من الكامل - عزوجل -، هذا معنى الحق، وهذا أمر يدل عليه الوجدان والعقل الفطري، إذا عدنا إلى العقل الفطري والوجداني نراه يحكم بأن: عقاب العاجز قبيحٌ، وعقاب المطيع قبيحٌ، معنى أنه قبيح هو الحق، والحق ليس شيئا آخر سوى حكم العقل بالقبح، لا أن معنى الحق بأن للملوك سلطة على مالكه، كي نقول أن مملوكاً لا سلطنةَ له على مالكه.

هنا نقول التجزئة والتبعيض في دور العقل، نأتي نحن ونجزئ العقل حسب ما نريد، لا يمكن ذلك، مثلاً: لو أدرك العقل وجود الله بناءً على مبدأ السببية، هل يُؤخذ بهذا الإدراك أم لا؟ نعم؛ يؤخذ به عند جميع المدارس، حتى عند الأشاعرة يقولون: هذا الحكم صحيح، العقل الذي أدرك وجود الله عزوجل بناءً على مبدأ السببية، هذا الإدراك الحقيقي واقعيٌّ يؤخذ به، لو أخذنا هذا العقل الذي أدرك وجود الله، نفس العقل هذا والذي قال لنا عقاب المطيع قبيح،

وعقاب العاجز قبيح، لا نأخذ بحكم العقل ولم نأخذ بحكمه؛ صار هناك تجزئةٌ في دور العقل، نأخذ به في طرف، ولا نأخذ به في طرف آخر، وهذا غير ممكن. أما المنطق الإمامي كيف يتحدث لأن فيقول: العقل إما هو قادر على إكتشاف الحقائق، أو غير قادر، فإذا كان العقل قادراً على اكتشاف الحقائق إذن نأخذ به في كلا المجالين، فإذا أدرك وجود الله نأخذ به، وإذا أدرك بأن الفعل الفلاني قبيح نأخذ به، وإذا لم يكن العقل قادراً على اكتشاف الحقائق فلن نأخذ به، لا في المجال الأول، ولا في المجال الثاني، أما التجزئة نفصل الثوب بحسب مانريد، نقول: إن أدرك العقل وجود الله، هذا نأخذ به، لكن إذا قال لنا العقل: عقاب المطيع قبيح، لا نأخذ به، ونقول: ليس للمملوك حق على مالكه، هذه تجزئة وتبعيض في دور العقل، وهذه التجزئة والتبعيض غير معقولة، لذلك لا يمكن التعويل عليه.

من هنا ذهب الفكر الإمامي إلى أن العدل من الأصول، يعني أن للعبد حقاً، وحقه بمعنى قبح عقابه، فلأجل ذلك هناك عدل، وهناك ظلم، ولا يصدر من الكامل إلا العدل.

السؤال الثالث: لماذا جعلنا العدل أصلاً من أصول الدين؟

الجواب: لأن الأصول التالية تتوقف عليه، لأننا لا نستطيع إثبات النبوة، ولا الإمامة، ولا المعاد، إلا إذا آمنت بالعدل، فهو أصل يؤصل إلى الأصول البقية، فيستحيل أن تؤمن بالنبوة إن لم تؤمن بالعدالة الإلهية، ويستحيل أن تؤمن بالمعاد إن لم تؤمن بالعدالة الإلهية، فالعدل أصل يؤصل للأصول الأخرى، ومن هنا كان العدل أصلا من أصول الدين.

مثلا: نأتي إلى يوم القيامة؛ لو أتى أحدٌ وقال لك: ليس بالضرورة يوم القيامة، اتركِ الناس تعيش في هذه الدنيا وتموت من غير يوم القيامة، كما قال

المشركون: (إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوت وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ)، يعني يموت كبارنا، ويحيا صغارنا، ثم يموت الصغار، ثم يحيا غيرهم، وهكذا... (نَمُوت وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ)، ليس وراء الدنيا آخره، هل هذا المنطق ينسجم مع العدالة؟ لو أنكرنا يوم المعاد هل هذا ينسجم مع العدالة بأن نقول: عاش شخصاً مظلوماً محروماً وانتهى إلى التراب؟! وعاش آخر ظالماً مستبدّاً وانتهى إلى التراب، وليس وراء التراب شيءٌ؟! هذا الذي عاش شخصاً مظلوماً محروماً صار تراباً، وهذا الذي عاش ظالماً مستبداً صار تراباً، وهذا الذي عاش مريضاً معوقاً صار إلى التراب، وهذا الذي عاش بحرية ورفاهية صار إلى التراب، هل هذا يقبله العقل؟! أن فالجميع يؤول إلى التراب، وليس وراء التراب دار أخرى يُردَع فيها الظالم، ويُعَوَّض فيها المظلوم، يُردَع فيها المُستبِدّ، يُعَوَّض فيها المحروم، ليس هناك دار للتعويض، ليس هناك دار للجزاء، إذن من ينكر العدل سوف يسهل عليه إنكار المعاد، ومن يُسَلِّمُ بالعدل فمن الضروري أن يُسَلِّم بالمعاد، فبين الأصلين ترابطٌ وثيقٌ، إذا قلنا بأن العدل أصلٌ من أصول الدين تأسَّسَ لنا أن يكون المعاد أصلٌ من أصول الدين، وأما إذا لم نقل بذلك فمن الممكن لِلإنسان أن ينكر المعاد، فليكون ظالماً ومظلوماً، ويصبح إلى التراب!! عندما يقول الفكر الإمامي العدل أصلٌ من أصول الدين، يعني: أن العقل مرجعٌ في الحُسن والقُبح، كما أن العقل مرجعٌ في إدراك وجود الله، في إثبات النبوة، في إثبات الإمامة، فهو أيضا مرجعٌ في حكمه بحسن الأفعال وقبحها، وهذه المرجعية للعقل هي أصل من أصول الدين، لأن هذه المرجعية تبتني عليها النبوة، تبتني عليها الإمامة، يبتني عليها المعاد، أيضا، فمن هنا ذهب الفكر الإمامي إلى أن العدل أصل من أصول الدين، وأصبح معلماً من المعالم العقلانية للفكر الإمامي.

المعلم الثالث من معالم العقلانية في الفكر الإمامي:

الفكر الإمامي من معالمه: تفسير النقل بالعقل.

الفكر الإمامي يأتي للآية يفسرها أيضا بالعقل، الفكر الإمامي عندما يأتي إلى قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) ، يقول: ليس المراد بالاستواء الجلوس والاستقرار، إنما المراد بالاستواء السلطنة والسيطرة(الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) السلطنةً والسيطرةً عليه، تم اختيارهذا التفسيرلأن لدينا عقلٌ يقول: لا يُعقَل على الله أن يجلس، ولا يُعقل على الله أن يستقر، الله ليس بجسمٍ حتى يجلس ويقوم، الله ليس بجسم حتى يستقر أو يضطرب، الله ليس مادةً حتى يُعقل فيها الاستقرار والاضطراب، الله قوةٌ برأت الوجود، إذن لا يُعقل عليه الله الاستقرار والاضطراب، إذن معنى(الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) يعني السيطرة على العرش، هذا التفسير تم أخذه من العقل، إذن الفكر الإمامي يُحَكِّم العقل في تفسير القرآن أيضاً.

بعض المذاهب الأخرى تقول: لا؛ الله قال: بأن الله لديه يدٌ، الله قال في القرآن بأن له ساقٌ، إذن لديه ساق، (يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) ، إذن الله له يدُ، لكن لا نعرف ما هو طولها؟ وما هي عرضها؟ المهم بأن له يد، الله قال بأن له يمين: (وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) ، إذن له يمين، كيف هي هذه اليمين؟ يقولون: لا نعرف عنها، وهكذا...، لدينا بعض المذاهب تقول: نجمد على ظاهر القرآن، ولا نحاول أن نكتشف ما وراء هذا الظاهر، له يد لا كالأيدي، له يمين لا كاليمين، له استواء لا كالاستواء، وهكذا...

بالنتيجة لدينا عقول.

الفكر الإمامي يقول: بأن مقتضى تعقل معنى المادة أن الله وليس بجسم، إذن ليس له يد مادية، وليس له يمين مادية، كل هذه الكلمات كناية عن قدرته

وبسط نفوذه - جل وعلا -، إذن عندما يأتي المذهب الآخر يقول: أنتم الإمامية تُخضِعون القرآن للعقل، كيف تخضعون القرآن لعقولكم؟ كيف تأولون القرآن على طبق عقولكم البشرية؟ أنتم تُسقطون أحكام عقولكم البشرية على القرآن الكريم، كيف نسقط عليه حكم العقل البشري المحدود؟! هذا منطق بعض المذاهب الإسلامية.

بينما الفكر الإمامي يقول: نحن عندما نفسر القرآن بالعقل؛ فتفسير القرآن ليس إسقاطاً لحكمٍ عقليٍ بشريٍ على كلام الله، ولا تأويلاً لكلام الله بمعطيات عقلية بشرية، وإنما حُكم العقل هو من جملة القرآئن العرفية العقلائية في تفسير أي كلام.

مثلاً: كان صفوان بن يحيى - أحد فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام - صفوان ابن يحيى يعبر يتحدث عن محمد بن سنان - وهو أحد أصحاب الأئمة عليهم السلام - صفوان يتحدث عن محمد فيقول: "إنَّ هذا ابن سنان لقد همَّ أن يطير غير مرة فقصصناه حتى ثبت معنا"، ما معنى كلمة فقصصناه؟ هذه الكلمة لو عرضت على العُرف، والعُرف يقول: نحن نفسر الكلمة بالعقل، والعقل قرينة من القرآئن، معنى يطير: أن لديه غلو وإفراط، إن هذا محمد ابن سنان كاد أن يطير، يعني: كاد أن يكون عنده إفراط وغلوٌّ في أفكاره فنحن نصحناه، هذا تعبير عُرفيٌّ، فنحن عندما نستخدم العقل، ونقول: معنى كلمة يطير بمعنى يفرط في أفكاره، لا نُسقِط العقل على الكلام، وإنما نستخدم العقل كقرينة من القرائن المفسرة للكلام، فقرينية العقل كقرينية الألفاظ، فالعرب بطبيعتها تستخدم العقل في مجال تفسير الكلمات، وتوضيح المقاصد، إذن العقل قرينة من القرائن التي يستخدمها العرف العربي في تفسير الكلام، لذلك نحن نستخدم الأحكام العقلية البديهية في

تفسير آيات القرآن، وهذا معلمٌ عقلانيٌّ من معالم الفكر الإمامي، إذن الفكر الإمامي فكرٌ عقلانيٌّ وله معالمٌ تدلُّ على عقلانيته.

المحور الثالث: موقف الفكر الإمامي من الخرافة.

ما معنى الخرافة؟ الخرافة: هي أن تربط بين شيئين لا يوجد سنخية بينهما، الربط بين شيئين لا سنخية بينهما خرافة، لماذا خرافة؟ لأن الفكر الإمامي يعتقد بقانونين: قانون العلية "لكلِّ معلولٍ علةٌ، ولكلِّ مُسبَّبٍ سَببٌ"، وقانون يسمى السنخية "لكلِّ معلولٍ علةٌ مُسانِخةٌ"، مثلاً: هل رأيت دجاجة تبيض تفاحة؟! والتفاحة لا تُولِدُ خروفاً، لماذا؟ لأن لكل معلول علة من سنخه، الدجاجة تبيض دجاجة، بذرة التفاحة تثمر تفاحة، لكل مسبب سبب، لكنه سببٌ يُسانخه، بمعنى من سنخه، من طبيعته، من شكله، وليس من سنخ آخر، هذان قانونان عقليان، مثلاً: شخص مكسورةٌ رجله، يقال له: من الذي كسر رجلك؟ فيقول له: بأن الجني كسرها، فهذا القول لا يعقل، لأنك تؤمن بفطرتك أن لكل مسبب سبب من سنخه، الجان يمكن أن يؤثر على الإنسان تأثيراً نفسياً، وليس تأثيراً مادياً، قوله تعالى: (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ*مَلِكِ النَّاسِ*إِلَهِ النَّاسِ*مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ*الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ*مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ) ، أحياناً يكون المُوَسْوِس فيك إنسٌ، وأحياناً جنٌّ، فالجان وجود، والإنسان وجودٌ آخر، أحد الوجودين لا يسانخ الثاني، فلأجل أن لا سنخية بين هذا الوجود وهذا الوجود؛ لا يعقل أن يكون للجان تأثير مادي على جسم الإنسان، لذلك هذه تعتبر خرافة، لأنها خرمت مبدأ السنخية، ربطتْ بين الشيئين لا توجد سنخية بينهما، يسمى خرافة، أو مثلاً: تأثير الزمان، أو تأثير المكان، يأتي شخص يقول لك: متى ولد هذا؟ يُقال له: ولد يوم السبت، إذن هو نَحِسٌ، بينما آخر ولد يوم الخميس، سيكون سعيداً، هذا ليس له علاقة، فولادته في هذا الزمن لا توجب نحاسته، ولا

توجب سعادته، ليس للزمن تأثير على السعادة والشقاء، لأن الزمن سِنْخٍ، والسعادة والشقاء سِنْخٌ آخر، تأثير أحدهما في الآخر خُلف قاعدة السنخية، لأجل ذلك نحن نرى هذا الكلام خرافة، مثالٌ حيٌّ: ما يرويه صحيح البخاري، عن أبي هريرة قال: "أُرسل ملك الموت إلى موسى (عليهما السلام)، فلما جاءه صكَّه، فرجع إلى ربه فقال أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت، فردَّ الله - عز وجل - عليه عينه... الخ" ، هذه الرواية عندما تعرض علينا نقول هذه خرافة، لأنها ربطت بين شيئين لا ربط بينهما، ملك الموت من عالَمٍ، وجسد الإنسان من عالم آخر، تأثير ملك الموت أنه يقبض الروح، والروح ليس شيئاً مادياً، فيستطيع أن يقبضها ملك الموت، ويرسلها الى عالم آخر، أما أن ملك الموت يكون هناك عراك بينه وبين الإنسان، فهذا خرافة ، إذن الربط بين وجودين من دون أن يكون بينهما سنخية عقلية هذا يدخل من ضمن الخرافة، ولا فرق أن يكون بين الشيئين علة ومعلول، أو يكون دليل ومدلول عليه، مثلاً: لدينا بعض الفئات تقول: بأن المهدي ظهر، من الذي ظهر؟ يقولون: ظهر اليماني، وهو إنسان من أهل البصرة، عبد صالح، وهو المهدي الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجورا، ما الدليل على ذلك؟ يقول: أننا رأينا في المنام أنه يقول: أنا اليماني، وأنا المهدي، فاعتبروا الرؤيا دليلاً على العقيدة، والربط بين الرؤيا والعقيدة خرافة.

عندما تأتي لشخص، وتقول له: ماهو دليلك على وجوب الحج؟ يقول: استخرت فكانت الخيرة ممتازة، معناه: أن الحج واجب، ليس هناك ربط، لِمَ؟ لأن الدليل يجب أن يكون حجة في حد ذاته، والحجة ما كان يقيناً، أو قام عليه الدليل اليقيني، والرؤيا والاستخارة ليست يقيناً، ولم يقم دليل يقيني على حجيتهما، لذلك لا يصح الاستدلال بالرؤيا، ولا بالاستخارة على عقيدة من

العقائد، ولا على حكم من الأحكام الشرعية، إذن الربط بين الشيئين لا سنخية بينهما خرافة. لأنه لا سنخية بينهما، هذا تعريف الخرافة.

سؤال: ما هو الموقف الإمامي من الخرافة؟

الموقف الإمامي ينطلق من الموقف القرآني؛ فعندما نرجع إلى الموقف القرآني القرآن الكريم نجده يُحكّم العقل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۗ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ*وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۚ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ ، ويقول القرآن الكريم: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ ، منطق العقل هو المنطق الحاكم في تمييز الخرافة عن غيرها، مثلاً: في الجاهلية؛ القرآن يتحدث: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ ، القرآن لا يرى أن الأنثى مصدر للشؤم، ربط الشؤم بالأنثى هذه خرافة لا أساس لها.

إذن بالنتيجة: ما هو الموقف في تفنيد الخرافة وتمييزها عن غيرها؟ ماهو هذا المنطق؟

هذا المنطق هو المنطق العقلائي، فما هو؟ هناك اتجاهاتٌ ثلاثة:

الاتجاه الحسي:

هناك من يرى أن كل شيء لا يستند إلى الحس فهو خرافة، هذا غير صحيح؛ لأن هناك تأثيرات غيبية ملكوتية على حياة الإنسان، ومسيرة الإنسان، لا تنحصر المؤثّرات بالمؤثِّرات الحسية المادية، بل هناك مؤثّرات غيبية، مثلاً: النصوص الشريفة تقول ورد عن النبي محمد ﷺ: "الصدقة تدفع البلاء المُبرم،

فداووا مرضاكم بالصدقة" ، تأثير الصدقة ليس حسيّاً، بل تأثير غيبي ملكوتي، فليس المدار على المنطق الحسي، كل شيء ليس له تأثير حسي هو خرافة، لا، هناك بعض المؤثرات ليست حسية.

الاتجاه التفريطي:

يقول: كل شيء نقبل به حتى لو كان تأثيره غير حسي، أيضاً لا نقبل بهذا الكلام، لأنه لا يستند إلى دليل، ولا يستند إلى برهان، هذا الاتجاه يقول: بل الجن له تأثير على جسم الإنسان، الزمان والمكان لهما تأثير على جسم الإنسان، ومسيرة الإنسان، وسعادة الإنسان وشقائه، نؤمن بكل ما يقال لنا من تأثيرات غيبية، أو غير حسية، أيضاً هذا غير صحيح.

الاتجاه الوسطي:

وهو الاتجاه الصحيح، نحن نقول: أي فكرة تعرض علينا؛ إذا كانت هذه الفكرة تتحدث عن عالم الغيب فنحن نقبلها إذا وردت هذه الفكرة بنص صحيح، لأن المشرِّع الأقدس هو الأعرف بعالم الغيب، فإذا أخبرنا بشئ من عالم الغيب، أو قال بأن الشيء الفلاني يؤثر تأثيرا غيبياً نقبل كلامه إذا ورد علينا بنص صحيح، أما إذا كانت الفكرة لا تتحدث عن عالم الغيب، وتتحدث عن عالم الدنيا، مثلاً: بأنه حدث شيءٌ بالبلد الفلاني، ليس له علاقة بعالم الغيب، هل نقبلها أم لا؟ نقبلها إذا قبلها المنطق العقلائي، بمعنى إذا رأى المنطق العقلائي أن هذا الحدث هو في إطار الأسباب والمسببات المتسانخة، إذا قبلها المنطق العقلائي وجعلها في إطار الأسباب والمسببات المتسانخه أخذنا بها، أما إذا كانت فكرة تتحدث عن عالم الغيب، لكن بدون نص معتبر، فلا نقول بأنها خرافة، ولا موضوعة، بل نقول: لا نستطيع أن نعمل بها، أو كانت هناك فكرة تتحدث عن شؤون الدنيا، لكن المنطق العقلائي يرفضها المنطق العقلائي، ولا يراها منسجمة

مع إطار مبدأ السببية، أو مبدأ السنخية، نقول: نعم؛ هذه خرافة لا يمكن أن نعتمد أو نستند إليها، إذن كل شيءٍ لا بد من تحليله بحسب مورده، وبحسب موقعه، مثلاً: عندنا من الروايات التي تتحدث عن تربة الحسين عليه السلام هذا شيءٌ غيبيٌّ وليس من عالم الدنيا، فبما أن الروايات صحيحة نأخذ بها كالمروي عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: "في طين قبر الحسين عليه السلام شفاء من كل داء، وهو الدواء الأكبر" ، مثلا: يستحب يوم العيد أن تأكل من تربة الحسين عليه السلام قبل أن تخرج إلى صلاة العيد تأكل منها بمقدار الحمصة للاستشفاء ، هذا كلام غيبي بحسب المقاييس المادية ليس له علاقة، لكننا نقبله ولا نسطره في إطار الخرافة، لِمَ؟ لأنه ورد بنصوص صحيحة عن المشرع الأقدس الأعرف بتأثيرات العالم الغيبي، ولذلك ابن العرندس الحلي، وهو عالم من علمائنا، فهو ينظم هذه القضية ويقول:

إمامُ الهُدَى سبطُ النبوةِ والِدُ الْأئمةِ ... رَبُّ النَهْي مَولىً لهُ الأمرُ
وفيهِ رسولُ الله قالَ وقولُهُ ... صحيحٌ صريحٌ ليسَ في ذلِكُم نُكْرُ
حُبي بثلاثٍ ما أحاطَ بمِثلِها ... وليٌّ فَمَنْ زيدٌ هناكَ وَمَنْ عَمْرُو؟
لهُ تُربةٌ فِيها الشّفاءُ وَقُبَّةٌ ... يُجابُ بها الداعي إذا مسَّهُ الضُرُّ
وذريةٌ دُرِيَّةٌ منهُ تسعةٌ ... أئمةُ حق لا ثمانٍ ولا عَشْرُ

ثم يقول ابن العرندس:

أيقتلُ ظمآناً حسينٌ بكربلا ... وفي كلِّ عضوٍ مِن أناملهِ بحرُ؟
ووالده الساقي على الحوض في غدٍ ... وفاطمةٌ ماءُ الفراتِ لها مهرُ

٥-الإبداع في الفكر الإمامي

بسم الله الرحمن الرحيم

(وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ)

صدق الله العلي العظيم

الآية المباركة تتحدث عن أن التفاعل من المستمع للفكرة يتفاوت من شخص لآخر، فإذا طرحت فكرة على مجتمع من المجتمعات فهناك من يكون غافلاً عن هذه الفكرة، وهناك من يتفاعل مع هذه الفكرة تفاعلاً جزئياً أو مؤقتاً، وهناك من يلتقط الفكرة ويحولها إلى مسار عملي، أو يحولها إلى قاعدة سيالة، وهذه الفئة الثالثة هي التي عبر عنها القرآن الكريم ب "العالِمين" (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاس)، لكن من الذي يتفاعل معها؟ من الذي يلتقطها ويتفاعل معها فكراً وسلوكاً؟ هم فئة معينة (وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ)، فالعالِم هو الذي يلتقط الفكرة ويبلورها ويحولها إلى منهج عملي، وهذه القدرة على الالتقاط والتحويل إلى منهج عملي تسمى ب (الإبداع).

الإبداع: هو أن يمتلك الإنسان القدرة على بلورة الأفكار، أو تحويلها إلى قواعد ومناهج عملية. من هنا ننطلق لنتحدث عن هذا البعد من أبعاد الفكر الإمامي، ألا وهو فكر الإبداع في الفكر الإمامي، ونتحدث عن هذا البعد من خلال محورين:

المحور الأول: في تعريف الإبداع وعناصره، وبيان بصمات علماء الإمامية وأدبائهم على الحضارة الإسلامية.

المحور الثاني: في ذكر بعض النظريات التي أبدعها علماء الإمامية على مستوى الثقافة والفكر الإسلامي.

المحور الأول: ما هو تعريف الإبداع؟ ما هي عناصر الإبداع؟

هنا تكلم فلاسفة من الشرق والغرب حول مفهوم الإبداع، وتحديد عناصره، فطرحت هنا عناصر ثلاثة للإبداع:

العنصر الأول: التجديد.

الإبداع أن تعطي الجديد، سواء كان جديداً في الفكر، أو جديداً في البلورة، هناك من يبتكر الفكر، وهناك من يبلور الأفكار ويقوم بإعدادها وقولبتها في قالب جديد لها، وكلاهما إبداع.

أما التأليف؛ فليس بإبداعٍ، كثيرٌ من الشيعة كتب وألف وربما بعضهم له ألف مؤلَّفٍ، أو سبعون مؤلَّفٍ، أو مئة مؤلَّفٍ، لكن هذا ليس إبداعاً. التأليف: هو جمع الأفكار المطروحة في الكتب، وتصنيفها، وترتيبها، وإظهارها للناس، هذا كله ليس إبداعاً. الإبداع أن تقدم الجديد، أن تقدم المبتكر، سواء في الفكر، أو في البلورة والإعداد، وإلا فإن مجرد التأليف وجمع الأفكار ليس إبداعاً، لقد اتخمت المكتبة الإسلامية بكثرة المؤلفات والأقلام والعناوين، ولكن ما يحتاجه العالم الإسلامي، وما يحتاجه الفكر الإمامي؛ هو (الإبداع)، أي هبة الجديد، وإعطاء الجديد، فالعنصر الأول من عناصر الإبداع (التجديد) كما ذكر شتاين.

العنصر الثاني: الفائدة.

(إدوارد دي بونو) من منظري عالم الإبداع في كتابه (الإبداع الجاد) يقول: لا يمكن أن نعتبر إشاعة الفوضى إبداعاً، شخصٌ يأتي ويشيع فوضى قد أتى بشيء جديد، وهو أنه عمل فوضى للناس مثلاً، ليس كل جديدٍ إبداعاً، ولا يمكن أن نعتبر إشاعة الفوضى إبداعاً، بل الإبداع أن يكون للعطاء فائدة، وأن هذا الجديد يشكل فائدةً، ويشكل نتاجاً على مستوى الثقافة، وعلى مستوى الفكر، وليس كل جديد إبداعاً، ولو كان شعوذةً، أو سحراً، أو أشياء لا فائدة لها.

العنصر الثالث: عملية الإبداع

هناك فرق كما يذكر (ادوارد) بين الإبداع وعملية الإبداع ، الإبداع: هو القدرة على أن تقدم الجديد المفيد، ولكن عملية الإبداع لابد أن يكون لها آليات علمية، لو أن إنساناً طرح فكرة جديدة لكن مرتبكةً، من دون آليات

علمية، ومن دون أطر علمية، فهذه لا تسمى عملية إبداع، وإن كان هذا الشخص يمتلك إبداعاً، فالعملية الإبداعية ما كانت ضمن منهج علمي، وما كنت ضمن أسس علمية، حتى يترتب عليها الفائدة والنتائج في مجال الفكر والثقافة.

عندما نلقي نظرة على التاريخ الإمامي منذ أيام الأئمة الطاهرين المعصومين ﴿﴾، إلى يومنا هذا، نتساءل: هل للإمامية - من علماء، وأدباء، ومفكرين - بصماتٌ واضحةٌ على الفكر الإسلامي، والحضارة الإسلامية، كي نقول: بأن من أبعاد الفكر الإمامي الإبداع، لأنَّ علماءَهُ وأدباءَه مبدعون؟

الجواب:

نعم؛ أي مجال فكري تطرقه تجد الإمامية في المقدمة، وتجدهم في الطليعة، تجد علماء الإمامية ومفكريهم في الطليعة في النجوم اللامعة، وهذا يعني أنَّ لهم غزارة في الإنتاج، ولهم وفرة في الإبداع.

- عندما نأتي لمجال الشعر والأدب، نجد الأسماء اللامعة: المتنبي، الشريف الرضي، الفرزدق، أبا نواس، وكلهم من الإمامية وهم نجوم الأدب.

- عندما نأتي على مجال علم الكلام؛ يتحدث المؤرخون - شيعة أو سنة، بلا فرق - عن علماء الكلام، نجد: هشام بن الحكم، هشام بن سالم، مؤمن الطاق، وهم من فقهاء الإمامية وعلمائهم.

- عندما نتحدث عن الفلسفة؛ نجد أن أبطالها وروادها من علماء الإمامية: صدر المتألهين الشيرازي، المحقق الداماد، المحقق السبزواري، ابن سينا.

- عندما نأتي إلى مجال الطب؛ في الطب القديم نجد ابن سينا رقماً بارزاً، وهو من علماء الإمامية.

- عندما نأتي على علم الكيمياء؛ نجد: جابر بن حيان، هو النجم البارز في علم الكيمياء، وهو من تلامذة الإمام الصادق ﴿﴾.

- عندما نأتي إلى علم تفسير القرآن، وعلوم القرآن؛ نجد علماء الإمامية أسماء لامعة وبارزة، كالسيد صاحب الميزان (أعلى الله تعالى مقامه) السيد محمد حسين الطباطبائي.

- على مستوى أصول الفقه؛ نجد أن أصول الفقه تطور على يد علماء الإمامية بما لم يكتب بمثله علماء المذاهب الإسلامية الأخرى، كما أبدعه الشيخ الأنصاري، والمحقق النائيني، والمحقق الأصفهاني، وغيرهم من علماء الإمامية.

علماء الإمامية في الطليعة، طليعة أي علم، وأي مجال فكري، وهذا يعني أنهم وضعوا بصمات واضحة على الفكر والحضارة الإسلامية.

المحور الثاني:

ما هي النظريات التي أبدعها علماء الإمامية؟

نحن لا نقصد أن علماء الإمامية أبدعوا للمذهب، لا؛ الإمامية أبدعوا للإسلام، فما طرحه علماء الإمامية من نظريات إبداعية قصدوا بها خدمة الفكر الإسلامي، قصدوا بها خدمة الحضارة الإسلامية، فالمُبدِع هو إمامي شيعي، لكنَّ ما أبدعه ليس فكراً مذهبياً، وإنما هو فكر إسلامي يصب في شموخ الحضارة الإسلامية، يصب في شموخ ورفعة الفكر الإسلامي، وهناك مجالات عديدة وكثيرة أبدعوا فيها علماء الإمامية، لا يمكن التعرض لها ولكن نقتصر على محور واحدٍ أبدع فيها علماء الإمامية بشكل لافت ألا وهو (مفهوم الشخصية الإنسانية).

مفهوم الشخصية الإنسانية:

لما يترتب عليه من آثار في علم الاجتماع، وفي علم النفس، وفي علم الفلسفة، كان هذا المحور ميداناً لإبداع علماء الإمامية ونحن نتناول هذا المحور على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الإدراك.

هو عبارة عن الصورة التي تنتقش في ذهن الإنسان، فأنا أدركك؛ يعني لك صورة في ذهني، أنا أدرك مكة؛ يعني لها صورة في ذهني، هذا الإدراك هل هو ظاهرة مادية؟ أم أن الإدراك وجود مجرد عن عالم المادة؟ هذا ما ركز عليه علماء الإمامية في فلسفتهم.

الإدراك تناولته عدة علوم: الفيزياء، الكيمياء، الفسيولوجيا، علم النفس، هذه علوم أربعة تناولت الإدراك لكنها لم تصل إلى حقيقة الإدراك، ولم تصل إلى كنه الإدراك، لم تقدم لنا هذه العلوم الأربعة ما هي حقيقة الإدراك؟ هل هي حقيقة مادية؟ أو هي حقيقة تجرديه؟

أوضح لك بالأمثلة: علماء الكيمياء والفيزياء بحثوا، فقالوا الإدراك البصري يتم نتيجة انعكاس الأشعة من الجسم المرئي على العدسة الباصرة، ثم تتفاعل العدسة الباصرة مع هذه الموجات الكهرومغناطيسية، ويتم خلالها وعبرها ارتسام صورة في ذهن الإنسان عما رآه، ومطابقة لما رآه.

هل الذي طرحه علماء الفيزياء في هذا المجال هو للإدراك؟ أم هذه مقدمات للإدراك؟

انعكاس الأشعة من المرئي على الرائي، وتفاعل العين الباصرة مع هذه الموجات الكهرومغناطيسية، هذه كلها أحداث تمهد للإدراك، وليست هي الإدراك، نحن نبحث ما هو الإدراك؟ لا ما هي الأحداث المادية التي تمهد لعملية الإدراك؟

نأتي مثلاً إلى الفزيولوجيا كيف تناولت الإدراك؟ فزيولوجيون قالوا: الدماغ ينقسم إلى أربعة فصوص: فص جبهي، وفص جداري، وفص صدغي، وفص مؤخري، ولكل فص من فصوص الدماغ وظيفة:

الفص الجبهي: يتضمن مراكز الحركة - كيف يتحرك الإنسان؟ -.

الفص الجداري: يتضمن المراكز الحسية لاستقبال الرسائل من الجسم.

الفص الصدغي: يتضمن مراكز الشم والذوق والسمع.

الفص المؤخري: يتضمن مراكز الرؤية البصرية.

إذاً لكل فص وظيفة، ولكل فص من فصوص الدماغ مهمة.

هذا أيضاً ليس حديثاً عن الإدراك، هذا حديث عن عمليات جسمية ومادية تمهد للإدراك، وتهيئ للإدراك، ويبقى سؤالنا ما هو الإدراك؟ وما هو حقيقته؟ يبقى هذا السؤال قائم.

عندما نأتي إلى علم النفس، في علم النفس مدرستان مشهورتان:

المدرسة الاستبطانية.

المدرسة السلوكية.

لكل مدرسة منهج.

المدرسة الاستبطانية: تعني بالتجربة الوجدانية، وموضوعها الشعور الإنساني، فكل جهود هذه المدرسة تنصب على تحليل الشعور الإنساني.

المدرسة السلوكي: موضوعها السلوك البشري، وتدرس السلوك: دوافعه، عوائقه، محبطاته، فالسلوك البشري هو موضوع هذه المدرسة، وسبيلها التجربة الحسية، وليست التجربة الوجدانية.

كلتا هاتين المدرستين في علم النفس لم تضع لنا إلى الآن تفسيراً لحقيقة الإدراك، وهل أن الإدراك ظاهرة مادية؟ أم أن الإدراك ظاهرة تجريدية؟

اضرب لك مثالاً: النفس لها عدة قوى، من قواها قوة الذاكرة، ومن قواها قوة الخيال، ومن قواها قوة الفكر، ومن قواها قوة الإرادة، هذه القوى الأربع: الفكر،

والإرادة، والخيال، والذاكرة، هل هي واحدة؟ أم متعددة؟ ما هو الحد والتعريف لكل قوة من هذه القوى الأربع؟

يقف علم النفس ساكتاً وصامتاً أمام ذلك، علم النفس يقول: هناك قوى، أما هل هي واحدة أو متعددة؟ ما حقيقة كل منها؟ لا يمكنني إقامة التجربة لإثبات ذلك ولتحديد ذلك، علم النفس يقول: أن من الممكن أن أقيم تدريباً أختبر فيه الذاكرة، هل الذاكرة نشطة أم ضعيفة؟ وأستطيع أن أثبت ذلك، هل - مثلاً - قوة الفكر لهذا الإنسان نشطة أم ضعيفة؟ أستطيع أن أثبت ذلك، أما هل هذه القوى واحدةٌ أو متعددة؟ وما حقيقة كل منها؟ هنا يقف علم النفس صامتاً.

إذن هنا ينفسح المجال أمام الإبداع الإمامي، فلاسفة الإمامية في مجال فلسفة علم النفس ماذا يقولون؟

هنا يتحدث علماء النفس الفلاسفة الإمامية؛ يقولون: الإدراك ظاهرة تجريدية، وليست ظاهرة مادية، الإدراك ليس صورة فوتوغرافية، الصورة الفوتوغرافية شيء مادي، لماذا؟ لأنه ينطبع على الورق، والورق شيءٌ مادي، أما الصور التي في ذهنك فليست ظاهرة مادية، الصور الذهنية صور تجريدية، لماذا تجريدية؟

لوجهين:

الوجه الأول: أن الإدراك لا ينحصر بعالم المادة، فأنت - أحيانا - تدرك أشياءً ماديةً، وأحيانا تدرك أشياءً غير مادية، لو كان الإدراك مادياً لانحصر بعالم المادة، بينما الإنسان قد يدرك أشياءً غير مادية، مثلاً: قاعدة الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، هذه قاعدة عقلية، وليست مادية، مثلاً: الإرادة هي الاختيار أم إعمال القدرة؟ هذا بحث تحليلي عقلي، وليس بحثاً مادياً، إذن هذه البحوث التي لا ترتبط، والتي لا تتقوقع في عالم المادة، إذا أدركها الإنسان وقام بتحليلها؛ فهل

يمكن أن نعتبر الإدراك مادياً؟ مع أنه تعلق بأشياء غير مادية، وغير خاضعة لعالم المادة، هذا الوجه الأول.

الوجه الثاني: كل مادي يتغير طبيعياً، فعالم المادة عالم التغير، ومن قوانين عالم المادة: أن كل مادة تخضع للتغير، فإذا نحن نريد أن نعرف الصور التي في أذهاننا مادية أم لا؟ فلنسأل هل الصور التي في أذهاننا تتغير بتغير المادة أم لا تتغير؟ إن كانت تتغير؛ إذن هي مادية، وإن كانت ثابتة؛ إذن هي غير مادية، التغير من سمات المادة، والثبات من سمات الوجودات المجردة، أي التي ليست مادية.

مثلاً؛ لنفترض أن أحد آبائنا ذهب إلى مكة قبل خمسين سنة، فانعكست في ذهنه صورة لمكة، هذا الأب بعد خمسين سنة عندما تسأله: ذهبت إلى مكة؟ يقول لك: نعم، كيف رأيتها؟ يذكر الصورة هي هي، الصورة التي رآها قبل خمسين سنة ما زالت في ذهنه ثابتة ولم تتغير، مع أن مكة تغيرت، ومع أن نفسه - هو - تغير، ومع أن المتصور تغير، لكن الصورة لم تتغير، هو نفسه - كإنسان - تغير، كان طفلاً فأصبح شاباً، أو أصبح كهلاً، أو أصبح شيخاً، مع أنه تغير، ومن الواضح أن الجسم في كل آن يتغير، جسم الإنسان في كل آن يخلع مئات الخلايا، ويلبس مئات الخلايا، فمع أن جسم الإنسان في كل آن يتغير، لكن الصورة التي ترتسم في ذهنك لمكة قبل خمسين سنة تبقى ثابتة في ذهنك لم تتغير.

إذن؛ الصور الذهنية تعني الثبات، والثبات من سمات المجردات، لا من سمات الماديات، لذلك أثبت فلاسفة الإمامية على مستوى علم النفس الفلسفي أن الإدراك ظاهرة مجردة، وليست ظاهرة مادية.

المرحلة الثانية: سر الإنسان.

سؤال يطرحه الفلاسفة وعلماء النفس: ما هو سر الإنسان؟ ما هو السر الذي يجعل الإنسان إنساناً؟ نحن موجودات، والموجودات على أقسام: موجودات حيوانية، موجودات نباتية، موجودات جامدة، فالموجودات مختلفة، والإنسان موجود من الموجودات، ما هو سر هذا الموجود؟ وما هو سر الشخصية الإنسانية؟ وما هو قوام الشخصية الإنسانية؟ هذا سؤال ملح في علم الفلسفة، وفي علم النفس.

ما هو قوام الشخصية الإنسانية التي يتميز بها عن سائر الموجودات؟

عندنا اتجاهانا: الاتجاه المادي، والاتجاه الإسلامي الذي أبدعه علماء الإمامية.

الاتجاه المادي:

يقول: الإنسان قابلٌ وليس بفاعل، ما معنى "الإنسان قابل وليس بفاعل"؟ يعني الإنسان مادة خام، وعجينة هذه المادة الخام تتشكل عبر التفاعل مع البيئة، ومع المحيط، ومع عالم المادة، إذا تفاعل الإنسان مع العالم الذي حوله، وإذا تفاعل الإنسان مع الطبيعة تشكلت شخصيته، قبل أن يتفاعل مع أي شخصية، شخصية الإنسان تتشكل وتتكون عبر التفاعل مع عالم المادة، فالأصيل هو عالم المادة، وشخصية الإنسان شخصية مستوردة ومستقاة مما حوله من عالم المادة، فهو منفعل لا فاعل، فهو قابل لا فاعل، لأن شخصيته ترتكز على التفاعل مع عالم المادة، فإذا تفاعل مع عالم المادة تشكلت شخصيته.

ما هو سر الشخصية؟

هنا يأتينا ديكارت، يأتينا سارتر، يأتينا ماركس، كل شخص يحلل التفاعل، إلى ماذا يحلل شخصية الإنسان نتيجة التفاعل؟

ديكارت يقول: أنا أفكر، إذن أنا موجود، نتيجة التفاعل مع عالم المادة انطلقت عملية التفكير، الإنسان بالتفكير، وبدون التفكير فليس بإنسانٍ، فسر الشخصية هو (التفكير).

سارتر يقول: نتيجة تفاعل الإنسان مع عالم المادة؛ اكتسب سرّاً، وهو (الحرية)، تمرُّد الإنسان وعصيانه تُحَرِّره من القيود، وهذه الطاقة - طاقة التحرر - والتمرد هي سر الإنسانية، فالإنسان بهذه الطاقة التمردية، أنا أتمرد، إذن أنا إنسان.

ماركس يقول: نتيجة التفاعل مع عالم المادة؛ سر الشخصية الإنسانية هو (الإنتاج)، الإنسان يعني الإنتاج. الشيوعيون يحللون الأشياء كلها تحليلاً اقتصادياً، يقولون: وسائل الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، مفردتان:

المفردة الأولى: وسائل الإنتاج.

يعني علاقة الإنسان مع الطبيعة يسمونها وسائل الإنتاج، وعلاقة الإنسان مع المستثمرين والمستهلكين يسمونها علاقات الإنتاج، ونتيجة هاتين المفردتين: وسائل الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، تتشكل شخصية الإنسان، فشخصية الإنسان تتشكل بالعامل الاقتصادي؛ ألا وهو عامل الإنتاج، بل ذهب ماركس إلى أن المحرك للتاريخ هو الاقتصاد، ثورات الأنبياء المحرك لها الاقتصاد، ثورات المصلحين المحرك لها الاقتصاد، فإذا قرأت مسيرة التاريخ وجدت أن المحرك لعجلة التاريخ - كله من يوم نوح إلى يومنا هذا - هو (العوامل الاقتصادية) ليس إلا، فهو يقرأ التاريخ قراءة اقتصادية، فضلاً عن قراءته لشخصية الإنسان.

إذن نستنتج من هذا: أن الاتجاه المادي يرى أن السرَّ والقوام لشخصية الإنسان هو ما يتفاعل به مع عالم المادة، وما يتفاعل به مع عالم المادة إما: "التفكير" على رأي ديكارت، أو "الحرية" على رأي سارتر، أو "الإنتاج" على رأي ماركس.

نأتي إلى الاتجاه الإسلامي: أو بعبارة أخص علماء الإمامية الفلاسفة، ماذا يقولون في هذا المجال؟ ماذا أبدع علماء الإمامية في هذا المجال؟ عندما يريدون أن يجيبوا عن هذا السؤال: ما هو سر الشخصية الإنسانية؟

نذكر هنا ملامح للنظرية التي أبدعها علماء الإمامية وفلاسفتهم في هذا المجال "مجال سر الشخصية الإنسانية":

الملمح الأول:

أن الإنسان ليس فقط قابلاً، (لا) الإنسان فاعلٌ، النظرية الإمامية تقول: الإنسان فاعلٌ وقابلٌ، مؤثِّرٌ ومتأثّرٌ، علاقة الإنسان بعالم المادة علاقة تبادل، ليس الإنسان مادة خام تتأثر بعالم المادة فقط، بل الإنسان صانع لحركة المادة، ومؤثر في حركة المادة، فهو ليس قابلاً، بل هو فاعلٌ أيضاً، ليس متأثِّراً، بل هو مؤثِّرٌ أيضاً، كيف؟

ذكرنا في الليلة السابقة هذا المعنى؛ قلنا لا تستطيع - أنت - أن تخوض أي تجربة ما لم تكن لك مبادئٌ فطريةٌ قبل التجربة، أنت الآن - مثلاً - تقيم تجربة تريد أن تثبت من خلالها أن الحديد يتمدد بالحرارة، الحديد إذا خضع لدرجة معينة من الحرارة يتمدد، لن تستطيع - حتى لو أجريت التجربة مليار مرة - أن تثبت أن الحديد يتمدد إذا تلقى هذه الدرجة من الحرارة، التجربة غير منتجة، لماذا غير منتجة؟ لابد أن تؤمن بمبدئيين فطريين سابقين قبل أن تخوض التجربة، ما هما المبدآن؟

مبدأ العلية.

مبدأ أن النقيضين لا يجتمعان.

مبدأ العلية أن لكل مُسَبَّبٍ سببٌ، التمدد مُسَبَّبٌ، إذن لابد له من سبب، لمّا أقمنا التجربة مليون مرة؛ اكتشفنا أن السبب وراء تمدد الحديد درجة معينة من

الحرارة، إذن لو لم نؤمن بمبدأ السببية لما استطعنا أن نقرر أن هذه الظاهرة سبب لهذه الظاهرة.

لو جاءنا شخص وقال: (لا) الحرارة سبب للتمدد، وليست سبباً للتمدد. أيعقل أن تكون الحرارة في وقت واحد هي سببٌ، وهي غير سبب؟ نقول له: (لا)، لماذا؟ لأن النقيضين لا يجتمعان، لأن النفي والإثبات لا يجتمعان، إذن؛ احتجنا إلى مبدأ نؤمن به قبل التجربة، وهو مبدأ أن النقيضين لا يجتمعان.

من هنا يأتي الفكر الإمامي يقول: هذا الإنسان ولد وهو يمتلك معلوماتٍ، ولد وهو يمتلك معارف فطرية، هذه المعارف الفطرية تشكلت مع الإنسان بحركة ديناميكية - لا بحركة اكتسابية -، الإنسان لم يكتسب هذه المعلومات من المادة، هذه المعلومات غرست في فطرة الإنسان منذ ولادته، ووهبت للإنسان منذ ولادته، وتحرك معها الإنسان حركة طبيعية ديناميكية، وليست حركة اكتسابية واسترفادية.

إذن؛ الإنسان قبل عالم المادة - يعني قبل أن يتفاعل مع عالم المادة - يحمل معلومات قبلية، وبهذه المعلومات أصبح الإنسان فاعلاً في عالم المادة، ومؤثراً في عالم المادة، وليس مجرد متأثِّر. نعم عالم المادة مُثيرٌ، والإنسان يستجيب للإثارة، اضرب لك مثالاً:

2X2=4، 4X2=8، 8+2=10، هل هذه اكتسبها الإنسان من عالم المادة؟

(لا)؛ الذي اكتسبه من عالم المادة هو الأعداد، طفل علمته أمه هذا العدد ٢، هذا العدد ٤، هذا العدد ٨، هذا العدد ١٠، ذهن الإنسان بعد أن اكتسب الأعداد، بشكل ديناميكي وبحركة طبيعية هو الذي يقول: 2X2=4، 4X2=8، 8+2=10، فالإنسان اكتسب الأعداد، لكن الرابط بين الأعداد وتشكيل أعداد

أخرى يتم لدى الإنسان بحركة ديناميكية طبيعية، وليست اكتسابية، فعالم المادة مثير، والإنسان يستجيب لهذا المثير، لكن الإنسان - في نفس الوقت - هو مؤثرٌ وفاعلٌ في عالم المادة، فعلاقة الإنسان بعالم المادة علاقة التبادل، وليست علاقة التأثر، وليس مجرد مادة خام فقط، (لا) هذا الاتجاه غير صحيح.

الملمح الثاني:

بعد أن تعرفنا على أن علاقة الإنسان بعالم المادة علاقة تبادل، نعرف ما هو السر في شخصية الإنسان؟ السر في شخصية الإنسان "القدرة على التبادل"، الأخذ والعطاء هو ما يميزه عن الحيوان، والقدرة على الأخذ والعطاء الفكري، والقدرة على التغيير؛ هو ما يميز الإنسان عن سائر الموجودات.

إذن؛ ما يذكره ديكارت، سارتر، ماركس، كله حديثٌ عن ظواهر، هم لا يتحدثون عن السر، بل يتحدثون عن ظواهر، والسر وراء هذه الظواهر كلها، فقبل التفكير هناك سر، قبل الحرية هناك سر، قبل الإنتاج هناك سر، السر هو: القدرة على التغيير، قدرة الإنسان على التغيير هي سر إنسانيته، هي سر شخصيته، هذه القدرة على التغيير لو لم يمتلكها الإنسان لما استطاع أن يفكر، لو لم يمتلكها لما تحرر من القيود، لو لم يمتلكها لما استطاع أن ينتج، فالتفكير، والحرية، والإنتاج، مظاهر لسر الشخصية، وأما سر الشخصية فهو القدرة على التغيير والتبادل، وهذا السر ركز عليه القرآن الكريم: (إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) ، القدرة الموجودة عند الإنسان على التغيير هي سر إنسانيته، هي سر شخصيته، ويقول القرآن الكريم: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً) ، (فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ) ، (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)[١٥] ، قدرة الإنسان على التغيير هي سر إنسانيته، وهي سر شخصيته.

الملمح الثالث:

حركة التاريخ: ما هو المحرك لها؟ وما هو المحرك لعجلة التاريخ؟

هناك نظريات متعددة في علم الاجتماع:

١ - هناك من يرى أن المحرك هو فئة النوابغ، فكل زمن له نوابغ، وهؤلاء النوابغ هم المحركون لعجلة التاريخ.

٢ - نظرية أخرى: أن المحرك لعجلة التاريخ العامل الجغرافي، يقولون: المناطق المعتدلة في المناخ تخرج منها كفاءات، أما المناطق التي مناخها متعب، أو مناخ بارد جداً، أو مناخ حار جداً، فلا تتولد منها طاقات، المناطق المعتدلة مناخيا هي المناطق التي تبرز فيها القدرات، والطاقات، والعقول الخلاقة.

٣ - نظرية ماركس: العامل الاقتصادي؛ دائما التاريخ صراع، دائما التاريخ حركة معارضة، وحركة مستبدة، دائما العامل الذي يؤجج الصراع هو العامل الاقتصادي.

ونحن بعد أن بينا سر شخصية الإنسان، عرفنا العامل المحرك للتاريخ، العامل المحرك لعجلة التاريخ هو هذه القدرة الفطرية الموجودة في الإنسان، قدرة الإنسان على التغيير هي العامل المحرك لعجلة التاريخ، فلا هو عامل اقتصادي، ولا هو عامل جغرافي، ولا هو عامل النوابغ، هذه كلها عوامل متفرعة طولية، فلولا قدرة الإنسان على التغيير لما أصبح نابغة، ولولا قدرة الإنسان على التغيير لما استفاد من العوامل الجغرافية، ولولا قدرة الإنسان على التغيير لما استطاع أن يستغل العامل الاقتصادي في تغيير حركة التاريخ.

إذن؛ كل النظريات عالجت المسألة معالجةً سطحيةً ولم تقف على الجذر المحرك للتاريخ، وهو هذه الشخصية الفطرية للإنسان، وقدرته على التغيير هي العامل المحرك لعجلة التاريخ، فقد يقود التاريخ أناسٌ غير عباقرة أصلاً، وأحياناً يقود الثورات أناسٌ غير عباقرة، وغير نوابغ أصلاً، كل ذلك ليس له ربط، فأحيانا

يكون العامل المحرك لعجلة الثورة عامل ديني، وليس عاملاً اقتصادياً، وكثيرٌ ذلك، مثلاً: زوجة فرعون: (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ) ، سليمان وداوود لم يكونوا فقراء، كانوا أغنياء، ومع ذلك قادوا مشروعاً إصلاحياً تغيرياً، فليست الثورات والإصلاحات دائماً تنطلق من منطلق اقتصادي، (لا) قد تنطلق من منطلق ديني، وقد تنطلق من منطلق ثقافي، وقد تنطلق من منطلق اقتصادي، والذي يجمع هذه المنطلقات كلها هو القدرة الفطرية الموجودة لدى الإنسان، وهي قدرته على التغيير، التي تحدث عنها القرآن الكريم: (إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ).

المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل الشخصية الإنسانية:

عرفنا سر الشخصية الإنسانية قدرة الإنسان على التغيير، والآن نريد أن نصنف سلوك الإنسان، كيف نصنف سلوكه؟ على أي أساس؟ وعلى أي مقياس نصنف سلوك الإنسان؟

لدينا اتجاهان: اتجاه مادي، واتجاه إسلامي.

الاتجاه المادي:

علم النفس يصنف سلوك الإنسان إلى:

سلوك سوي.

سلوك شاذ.

السلوك الشاذ ينقسم أيضا إلى: عصاب، وذهان، وشخصية سيكوباتية - كما يعبرون -، ما هو الفرق بين هذه الأصناف؟

الصنف الأول: السلوك الشاذ مرض، يعني - مثلاً - هذا الشخص دائماً كذاب، لا يصدق يوماً من الأيام، هذا مريضٌ بمرض الكذب، ذاك مصاب

بسلوك شاذ "التكبر"، آخر مصاب بسلوك شاذ "ظلم الآخرين"، هذا السلوك الشاذ أحياناً يصبح عُصَاباً، ماذا يعني "عُصاب"؟

قد يمارس الإنسان أحياناً السلوك الشاذ وهو يعي أنه سلوكٌ شاذٌّ، فيمارسه وهو متوترٌ مضطربٌ، كما ترى الإنسان يرتكب المعصية وهو يعلم أنها معصية، فيمارس المعصية وهو مضطربٌ ومتوترٌ، لأنه يعرف أنها معصية، ويعي مخاطرها، لكنه يمارسها لغلبةالنفس، ولغلبة الشهوة، (وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّيَ) ، هذه الحالة تسمى "عُصاباً"، أن تمارس الشيء وأنت تعي مخاطره.

الصنف الثاني: الذُّهان: يصاب به من يمارس السلوك الشاذ وهو لا يعي مخاطره، ولا يعي آثاره، هناك بعض المتكبرين لا يعلم أنه متكبر، التكبر ما هو مبدؤه؟ ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: "مَا مِنْ رَجُلٍ تَكَبَّرَ أَوْ تَجَبَّرَ إِلَّا لِذِلَّةٍ وَجَدَهَا فِي نَفْسِهِ" يعني المتكبر يعيش عقدة نقص، يغطي عقدة النقص بماذا؟ بالتعالي والتكبر على الآخرين، هذا المتكبر أحياناً يعي، وأحياناً تطغى عليه عقدة النقص، فلا يبصر ولا يعي، ويعيش حياته متكبراً، هذا مصاب (بمرض الذُّهان).

الصنف الثالث: الشخصية السيكوباتية: وهي الشخصية المرتجلة التي لا تدرس المواقف، ولا تعيش حس المسؤولية، الإنسان الذي ليس عنده إحساس بالمسؤولية، دائما ينفعل ويرتجل، هذه شخصية سيكوباتية.

هذا تصنيف السلوك الشاذ لدى علماء النفس.

الاتجاه الإسلامي:

علماء الإمامية عندهم إبداعات في هذا المجال، نحن نتعرض لذلك بشكل عام. علماء الإمامية يقولون: تصنيف السلوك لا ينحصر منطلقه في الأسس النفسية، علماء النفس صنفوا السلوك على أسس نفسية، هذا الإنسان طبعه – مثلاً

- النقص، فيعيش التكبر، هذا الإنسان طبعه العجلة، فيعيش شخصية سيكوباتية، هذا الإنسان طبعه الاسترسال وراء شهوته، فيعيش مرضاً عُصاباً.

إذن؛ هم قسموا السلوك وصنفوه على أسس نفسية، لكن هذا التصنيف ليس صحيحاً.

يجب أن يكون التصنيف على أسس نفسية، وأسس فكرية أيضاً. الخلفية الثقافية التي يحملها الإنسان قد تؤثر على سلوكه، ليس دائماً المنطلق لسلوكٍ ما منطلق نفسي، قد يكون المنطلق للسلوك منطلق فكري، وما دام السلوك قد ينطلق من منطلق نفسي، وقد ينطلق من منطلق فكري، فيجب أن يكون تصنيف السلوك مبنياً على كلا العنصرين: العنصر النفسي، والعنصر الفكري، لا خصوص العنصر النفسي.

من هنا نجد أن علماء الإمامية يقولون: التصنيف للسلوك يبتني على المزج بين العنصر الفكري، والعنصر النفسي، لاحظوا القرآن الكريم يعبر عن الانحراف أو الشذوذ الجنسي بأنه مرض: (فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ) ، الإنسان الذي لديه انهيارٌ جنسيٌّ يعيش مرضاً، وأحيانا القرآن يعبر عن النفاق بأنه مرض: (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً) ، النفاق ليس مشكلةً نفسيةً، النفاق هو مشكلة فكرية، المنافق يعيش تذبذباً فكرياً بين خطين، بين تيارين، المنافق يعيش ازدواجية فكرية بين منهجين، لا يعيش مشكلة نفسية، فقد يكون هذا المنافق في نفسه إنساناً رضياً هادئاً، لكنه يعيش مشكلة فكرية "تذبذب"، ومع ذلك عبر عنه القرآن بأنه مرض.

أيضاً عندما ترجع إلى ما ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام "بُنِيَ الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمَ: الْفِسْقِ، والْغُلُوِّ، والشَّكِّ، والشُّبْهَةِ" تأتي إلى الفسق: "والْفِسْقُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: عَلَى الْجَفَاءِ، والْعَمَى، والْغَفْلَةِ، والْعُتُوِّ" ، فالإمام علي عليه السلام يمزج بين

العناصر الفكرية، والعناصر النفسية، الفسق له منشأ نفسي: وهو الاسترسال وراء الشهوة، لكن من دوافع الفسق أن يكون لدى الإنسان وسوسة فكرية، يعني المنطلق للفسق أحياناً منطلق فكري، فالكفر نفسه الكفر، مع أنه مشكلة فكرية وليست مشكلة نفسية، لكن الإمام يجعل من دوافعه بعض الدوافع النفسية: الشك والشبهة.

إذن؛ نلاحظ أن الإمام علي عليه السلام في هذه المقالة مزج بين العناصر النفسية، والعناصر الفكرية، ليبين لنا أن التصنيف الصحيح لسلوك الإنسان ما يبتني على المزج بين هذين العنصرين.

ولذلك على ممر التاريخ؛ ترى أناساً منطلقاتهم نفسية، وترى أناساً منطلقاتهم فكرية، أناس دخلوا الإسلام لأن الإسلام سوف يريحهم، وأناس دخلوا الإسلام لأن الإسلام طابق قناعتهم الفكرية، مثلاً: عمر ابن سعد انطلق من منطلق نفسي، استرسل وراء شهوته، ووراء غريزته، مع أنه يعلم خطأ الطريق، وخطأ المنهج، لكنه انطلق من منطلق نفسي، بينما الحر ابن يزيد الرياحي انطلق من منطلق فكري، لعلَّ الحر أحب أن يعيش وأن يبقى حياً، لكنه صارع حبه للحياة، وصارع رغبته في البقاء، وصارع شهوته، وانطلق من منطلق فكري محض، وهو قناعته بأن طريق الحسين هو طريق الفوز، هو طريق النجاح، هو طريق الآخرة، (ولكن أخير نفسي بين الجنة والنار والله لا أختار على الجنة شيئا أبدا).

إذن؛ هذا منطلق فكري، وذاك منطلق نفسي، وهكذا الحسين عليه السلام، عندما تقرأ خطاباته تجدها كلها تتحدث عن منطلقات فكرية، وليس مسألة نفسية، فلا تجد عبارات لك: أحب أن أموت، وأحب أن أقتل، (لا) المسألة مسألة فكرية، المسألة مسألة منهج، المسألة مسألة مبادئ: (ألا وإن الدعيَّ ابن الدعي قد ركز بين اثنتين: السلة، والذلة، وهيهات منا الذلة)، لماذا هيهات؟، (يأبى الله لنا ذلك

ورسوله والمؤمنون، وحجور طابت، وحجور طهرت، ونفوس أبية، وأنوف حمية، من أن نؤثر طاعة اللئام على مصارع الكرام) ، المسألة مسألة فكرية، وعندما عرضت عليه بيعة يزيد بن معاوية قال: (نحن أهل بيت النبوة، ومعدن الرسالة، ويزيد فاسق، شارب الخمر، وقاتل النفس، ومثلي لا يبايع لمثله) ، بيعتي له إذلال للدين والله يقول: (وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ).

٦-البعد الروحي في الفكر الإمامي

بسم الله الرحمن الرحيم

(أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ)

صدق الله العلي العظيم

انطلاقاً من الآية المباركة يتحدث السيد منير الخباز في محورين:

المحور الأول: حول حقيقة الإنسان وصفاته.

المحور الثاني: حول تقوم العبادة بجناحيه الحب والخوف.

المحور الأول: وهو الحديث عن حقيقة الإنسان:

ذكر الفلاسفة أن الوجود على ثلاثة أنواع: الوجود النفسي، والوجود الغيري، والوجود الرابط.

الوجود النفسي: هو وجود الشيء في نفسه ولنفسه كجسم الإنسان مثلاً أو روح الإنسان مثلاً هذا موجود في الوجود النفسي لأنه موجود في نفسه ولنفسه.

الوجود الغيري: كوجود العلم فأن العلم وأن كان وجود في حد ذاته لكن لا يمكن أن يوجد العلم إلا مع وجود إنسان يحل فيه ذالك العلم فالعلم موجود في نفسه لكن وجوده لغيره فوجوده غيري.

الوجود الرابط: وهناك وجود ثالث يربط بين هذين الوجوديين وهما وجود الإنسان وجود العلم وهذا الوجود الثالث الذي يربط بينهما يمسى بالوجود الرابط فهو وجود لكن لا في نفسه لأنه حقيقته الربط بين الوجوديين.

ثم يقع السؤال إذا قارنا بين وجود الإنسان وجود الله فماذا يكون وجود الإنسان هل يكون وجود نفسي مقابل وجود الله عز وجل؟

ذهب بعض الفلاسفة إلى أن وجود الإنسان بالمقارنة مع وجود الله وجود نفسي أيضا لأنه الفرق بين وجود الإنسان وجود الله هو النقص والكمال وإلا كلاهما وجود الإنسان وجود في نفسه والله وجود في نفسه لكن وجود الإنسان وجود محدود ناقص ووجود الباري تعالى وجود كامل فكلاهما وجود إنما الفرق بينهما بالنقص والكمال نظير الفرق بين نور المصباح ونور الشمس فأن نور المصباح بالنسبة لنور الشمس ناقص ونور الشمس بالنسبة لنور المصباح كمال ولكن الفلاسفة المتألهون والعرفاء قالوا أن وجود الإنسان هو عين الربط بالله وجود الإنسان ليس وجود نفسي بالمقارنة مع الله.

وجود الإنسان مجرد تدلي كالخيط الذي يتدلى من شيء معين وجود الإنسان عين التدلي عين الربط بالله عز وجل ليس وجود نفسي الإنسان لأنه ممكن فالإمكان يعني أنه عين الفقر عين الحاجة عين الربط بالله عز وجل (يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ) فوجود الإنسان رابط لا بمعنى الربط بين وجوديين بل بمعنى أنه عين الربط والتعلق بالله، ولأجل ذالك فإن وجود الإنسان يحمل التزاوج بين الأضداد فالإنسان يعيش الموت والحياة في آن واحد ويعيش اللذة والألم في آن واحد وعيش الحب والخوف في آن واحد فالآن الإنسان هو النقص هو المحدودية هو الفقر ذلك لا يعيش حياة محضة وإنما يعيش حياة مطعمة بالموت فهو يموت في كل لحظة ويحي في كل لحظة هو

يحي لأنه نفخة من الله ومدد من الله وهو يموت لأنه نقص ومحدودية وقيود وأغلال تعيش في صميم وجود الإنسان هذا الإنسان يعيش اللذة والألم في آن واحد لا يمكن للإنسان أن يحصل على لذة خالصة دائما تكون الذة محفوفة بالألم إذا ما دام يعيش الموت والحياة فهو يعيش اللذة والألم لو حصل على الثروة فلذة الثروة مصوبة ومبتلاة بالقلق والتوتر لو حصل على لذة الزواج فهذا الاستقرار العاطفي مشوب أيضاً بالنقص ومشوب بالمحدودية فأي لذة يحصل عليها الإنسان فهي لذة مشوبة بالألم ولو عاش لذة بدون ألم لم يذق طعم اللذة ولو عاش ألم بدون لذة لم يذق طعم الألم فأن الأشياء تعرف بأضدادها لا يمكن للإنسان أن يحس بطعم الألم حتى يشعر بطعم اللذة والعكس.

إذن حقيقة الإنسان هي امتزاج بين نقص وكمال بين موت وحياة بين لذة وألم بين حب وخوف ولذلك ذكرت النصوص الشريفة أن الحياة العبادية للإنسان مستقاة من الحياة الحقيقة للإنسان فعبادة الإنسان منسجمة مع ذات الإنسان ولأن العبادة منسجمة مع ذات الإنسان قال تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا ليعبدون) فكما أن ذات الإنسان تعيش قلق بين نقص وكمال بين ألم ولذة فالعبادة أيضاً تعيش تأرجح بين خوف ورجاء لا تكون العبادة عبادة حقيقة حتى تعيش هذا التزاوج بين الخوف والرجاء فمن خاف الله بدون رجاء يأس من رحمته وأصبح هالك ومن رجا الله من دون خوف تجرأ على المعاصي وأرتكب الذنوب فالعبادة تعيش تزاوج بين الحب والخوف بين الخوف والرجاء كما ورد عن النبي محمد صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ: "لا يكون المؤمن مؤمن حتى يكون خائف راجي ولا يكون خائفا راجي حتى يحذر مما يخاف ويعمل لما يرجوا" وهذا ما تكلم عنه الإمام الحسن الزكي سلام الله عليه كما في قوله "أعمل لدنيا كأنك تعيش أبد" هذا هو الرجاء "وأعمل لأخرتك كأنك تموت غدا" هذا هو الخوف.

المحور الثاني: العبادة قائمة على جناحين: جناح الحب، وجناح الخوف

ونحن نتحدث عن كل واحد من الجناحين:

الجناح الأول: جناح الحب، يعتمد على عدة عناصر:

العنصر الأول: حب الإنسان إلى الله: هل يمكن أن يحب الإنسان ربه؟

بعض المتكلمين يقول لا يمكن لأنه الحب نوع من الإرادة والإرادة تتعلق بالحوادث والله ليس حادث، إذن ما يحبه الإنسان هو ثواب الله وليس الله فإذا قال الإنسان أحب ربي فهو يحبه ثوبه لا أنه يحب ذاته حب الله لا يقع من الإنسان ولكن في المقابل الفلاسفة العرفاء قالوا: الإنسان يحب الله يحب ذات الله حب فطري ذاتي إي أن الإنسان خلق وهو يحب ذات الله تبارك وتعالى، كيف ذالك؟

الله علة والإنسان معلول والمعلوليه تعني الشعور بالنقص فالإنسان دائما في حالة الشعور بالنقص دائما في حالة الشعور بالمحدودية قدرته محدود علمه محدود حياته محدودة أيامه محدودة رزقه محدود فبما أن الإنسان معلول والمعلولية تعني الحدود إذن فالإنسان دائما يشعر بالوحدة يشعر بالمحدودية بالنقص وشعور الإنسان بالنقص والمحدودية يقوده إلى حب الله عز وجل لأنه الله عين الكمال هو العلة التي تفيض الكمال فهو عين الكمال عين لا محدودية فمن الطبيعي أن يحب المحدود إلا محدود وأن يحب النقص الكمال وأن يحب المقيد المطلق ليهبه الحدود ويهبه الكمال ويهبه الرزق فحب الإنسان إلى الله حب ذاتي فطري تقتضيه طبيعة الإنسان، وكما يقول أهل العرفان الإنسان بطبعة وفطرته يحب الجمال والجمال مركزه الله هو مفيض الجمال فهو عين الجمال وبما أن الإنسان يحب الجمال فهو بفطرته وطبعه يحب الله عز وجل والآية الكريمة تقول: (وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ).

العنصر الثاني: الحب على أقسام ثلاثة: الحب المعلل، والحب المجرد، والحب الإلهي.

الحب الأول: الحب المعلل.

أن أحبك لأنك تخدمني الحب المصلحي الحب البرجماتي وهذا الذي عبر عنه القرآن الكريم: (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ) حب الإنسان للمرأة حب الإنسان للولد نفعي حب معلل.

الحب الثاني: الحب المجرد.

أن أحبك لأجلك لا لأجلي أن أحبك ولو كان حبك ضرر عليّ أن أحبك وأضحي لأجل حبك وهذا الحب المجرد هو أعلى درجات الحب الإنساني هو الذي عبر عنه العابس اليشكري: "حب الحسين أجنني".

الحب الثالث: الحب الإلهي.

حب الله لنا، كيف يحبنا الله؟! الحب عند الإنسان انفعال والله ليس قوة تنفعل بغيرة، إذن ما معنى حب الله للإنسان؟ هنا يتكلم العرفاء عن هذه الآية المباركة يقولون الحب الحقيقي بين كلمتين (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) بين الكلمتين (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) وبين الكلمتين مهج تذوب وأرواح تطير إلى المحبوب حبنا لله لأنه يحبنا هو الذي أحبنا فأحببناه نحن لم نحب الله ابتداء (لا) فهو أحبنا فأحببناه يحبهم ثم يحبونه إذا رأى الإنسان أنه يحب الله فهذا معناه أن الله يحبه لا يمكن للإنسان أن يحب ربه إلا إذا أحبه ربه (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ)، كيف يحبنا الله؟!

حب الله على ثلاث درجات:

الدرجة الأول: التجلي.

إذا تجلى الله في قلب الإنسان المؤمن فهذه أول درجة من درجات الحب، كيف يتجلى الله؟ انشراح الصدر إذا وجت صدرك منشرح إذا وجدت صدرك مطمئن أنت منشرح للعبادة منشرح للصلاة قلبك مطمئن بالصلاة هذا الانشراح وهذا الاطمئنان معناه أن الله تجلى بنور جماله في قلبك فنشرح قلبك وأطمئن بذكر الله وهذه أول درجة من درجات حب الله لك(أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ) وقال تعالى: (الَّذِينَ آمَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)

الدرجة الثانية: درجة الجذب.

أن الله تعالى يعطي عبادة المؤمنين جذبات في أوقات معينة جذب، كيف؟

تمر علينا بعض الأوقات لا نمل من الصلاة نريد دائما نصلي تمر علينا بعض الأوقات لا نسئم من الدعاء دائما نقرأ الدعاء دائما نناجي نناغي تمر علينا بعض الأوقات لا نسئم من البكاء على أنفسنا على ذنوبنا على معاصينا هذه الحالات حالات جذب الله رزقنا حالات جذب(وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا)، ونحن نقرأ في الدعاء "أنت الذي أشرقت الأنوار في قلوب أحبائك حتى فذاقوا حلاوة مؤنستك" ويقول الإمام الحسين في دعاؤه "اَنْتَ الَّذي اَزَلْتَ الاغْيارَ عَنْ قُلُوبِ اَحِبّائِكَ حَتّى لَمْ يُحِبُّوا سِواكَ" ويقول الإمام زين العبدين (علي السلام) في دعائه: "اللّهُمَّ امْلا قَلْبي حُبا لَكَ وَخَشْيَةً مِنْكَ، اللّهُمَّ حَبِّبْ اِلَيَّ لِقاءِكَ وَاَحِبْبْ لِقائي" حب الله إذا ملئ القلب حصلت حالة الجذب لذا الإنسان.

الدرجة الثالثة: أن يصل الحب إلى درجة سلب الحواس.

لا يبقى للإنسان حاسة إلا وهي تفكير في الله وهذه الدرجة يعبر عنها النبي ﷺ: "مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ

الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا" يسطرعليك حب الله على كل جوانحك على كل جوارحك حتى لا تتفاعل مع غير الله وهذا ما عبر عنه الإمام أمير المؤمنين ﷺ: "ما رأيت شيئ إلا ورأيت الله قبله بعده فوقه تحته فيه" وعبر عنه الإمام الحسين في دعائه حيث قال: "مَتى غِبْتَ حَتى تَحْتاجَ إِلى دَليل يَدُلُّ عَلَيْكَ مَتى غبْتَ حَتَّى تَحْتاجَ إلى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَمَتى بَعُدْتَ حَتَّى تَكُونَ الآثارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ عمِيتْ عينٌ لا تراكَ عليها رقيباً، وخسرتْ صفقةٌ عبدِ لمْ تجعلْ له مِنْ حُبِّك نصيبا". إذن هذا هو حب الله وحب الله يقود الإنسان إلى أن يحب ربه من احبه ربه أحب ربه.

الدرجة الثالثة: حبنا لله له درجات حتى حب البشر للبشر له درجات:

الدرجة الأولى: الاستحسان: إذا قدمت ليّ خدمة استحسنت هذه الخدمة هذه أول درجات الحب الاستحسان.

الدرجة الثانية: المودة: أن يحصل في قلبي ميل لك نزوع نحوك.

الدرجة الثالثة: الخلى: أن الله أتخذ إبراهيم عبد قبل أن يتخذه نبي وأن الله أتخذه نبي قبل أن يتخذه رسولا وأن الله أتخذه رسول قبل أن يتخذه خليل.

الخليل: هو الذي يتمكن حبه من قلبك فلان خليلي يعني حبه يسطر على قلبي متمكن من فؤادي فمرتبة الخلى أن تشعر أن حب يسطر على قلبك وسيطر على فؤادك.

الدرجة الرابعة: درجة العشق: قد يقول الإنسان العشق ليس موجود في قاموس العبادة الحب موجود في قاموس الدنيوي أما الحب الإلهي فليس في قاموسه كلمة العشق هذا ليس صحيح العشق موجود في قاموس العلاقة مع الله، الشيخ الكليني في كتاب الكافي يروي عن أبي عبدالله الصادق ﷺ: "من عشق

العبادة وعانقها وأحبها بقلبه وتفرغ لها فهو لا يبالي أصبح على يسر أم على عسر" وصل إلى درجة العشق.

الدرجة الخامسة: الوله: ما معنى الوله؟ أن لا تذكر إلا الله ولا تتكلم إلا بسم الله ولا تتصور إلا الله ولا تعيش إلا مع الله وصلت إلى درجة الوله وهذا ما يعبر عنه الإمام علي في دعاء كميل: "وجعل لساني بذكرك لهجا وقلبي بحبك متيما" لساني لهجي بذكرك قلبي متيم بحبك.

الدرجة السادسة: لذة الذكر: هذا هو العنصر الرابع من عناصر الحب لذة الذكر (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ) هل وصلت إلى لذة الذكر؟ هل وصلت إلى درجة أن ترى ذكر الله لذيذ في قلبك؟

هناك درجات لذكر يذكرها العرفاء:

الدرجة الأولى: الذكر باللسان: شكر الله (وَاشْكُرُواْ لِي وَلاَ تَكْفُرُونِ)، وقال تعالى: (لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ).

الدرجة الثانية: ذكر القلب: وهو تصور عظمة الله (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْض رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ).

الدرجة الثالثة: ذكر الروح: أن تشهد روحك عناية الله، هل تشعر أنت أن الله يعتني بك؟ أم أن هذا كلام تقوله على لسانك؟ كثير منا يقول الله يحبني الله يعتني بي الله يرحمني لكنه لا يشعر بذالك في قلبه إذا وصلت إلى درجة تشعر بعناية الله بك برحمة بك فرج عنك كرب فرج عنك دفع عنك شدائد عافاك من أمراض خلصك من محن إذا وصلت إلى درجة تشعر من داخل روحك وصميم وجدانك بعناية الله وبرحمته فأنت وصلت إلى هذه المرتبة من الذكر المسماة (ذكر الروح).

الدرجة الرابعة: ذكر السر: والمقصود بذكر السر صلاة الليل الخلوة مع الله ما أجمل هذا الذكر أن يترك الإنسان أهله ويترك الإنسان عياله ويترك الإنسان الدنيا كلها ويجلس في ظلام الليل يتذكر ذنوبه يتذكر معاصيه يتذكر أوساخه يتذكر قذارته يتذكر شريطه الأسود يتذكر ماضيه النتن ثم يتحسر ويتألم هذه الخلوة مع الله هذه المناجاة مع الله عندما يخرج الصوت من صدرك صوت الأنين صوت الحنين صوت الحسرة صوت الألم فهذا الصوت هو ذكر من ذكر الله هو مرتبة من ذكر الله هو مرتبة السر مرتبة المناجاة مع الله فكانت فاطمة أعبد الناس في زمانها فاطمة الزهراء لا يمر عليها الليل وهي نائمة بل يمر عليها الليل وهي في مصلاها تبتهل وتدعوا وتأن وتحن تمثل لنا مرتبة ذكرالسر مرتبة ذكر المناجاة.

الدرجة الخامسة: الذكر الخفي: والمقصود بالذكر الخفي: المناجاة عن عشق ووله، كيف المناجاة عن عشق ووله؟ نحن نناجي ربنا نجلس في الليل ونصلي صلاة اليل وندعو ربنا لكن هل يخرج الدعاء من جميع قوانا؟! أم يخرج الدعاء من قوة واحدة وهي اللسان فقط؟

عندما تصل إلى مرحلة الذكر الخفي يعني كل قواك تذكر الله كل قواك تناجي الله إذا جلست أمام ربي في ظلام الليل وتحركت دموعي على المعاصي التي فعلتها وأنفعل قلبي بالحسرة والألم وأرتعد بدني وارتعدت فرائسي فانشغلت جميع جوارحي وجوانحي بالعبادة وبالمناجاة مع الله فأن أناجيه قلب لسان دموع جوانح جوارح حسرة ألم حين أذن أكون قد وصلت إلى الذكر الخفي "اللهم استعملنا بالذكر الخفي والسعي المرضي" كما في دعاء الإمام زين العابدين عليه السلام الذكر الخفي، ولهذا الذكر الخفي لذة لا تضاهيها لذة رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: أرحنا يا بلال من شدة شوقنا للصلاة لأنه الصلاة لقائنا بالمحبوب لأنه الصلاة

معراج المؤمنون لأنه الصلاة لقاء مع الله فنحن نشتاق إليها أرحنا يا بلال وأذن حتى نلتقي بمحبوبنا "هذه الذة التي تجعل علي أبن أبي طالب ينهار إذا وقف أمام ربه يصلي ركعتين فيغشى عليه من صعقات النور التي تملئ وجدانه علي يعبر عن هذه اللذة" ركعة لي في دنياكم أحب لي من الجنة وما فيها"هذا هو جناح الحب.

عندنا جناح أخر يطير به المؤمن نحو الله إلا وهو جناح الخوف، الخوف:

قد يكون غريزي كالخوف من الأمراض من الكوارث من الفقر.

وقد يكون خوف إيماني وهو الخوف من الله.

الخوف من الله له درجات أيضاً نبدأ من الأعلى للأدنى:

الدرجة الأعلى: خوف المقام.

يقول القرآن الكريم: (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى) خوف المقام لأنه هذا الخوف ينطلق من إدراك عظمة الله وجبروت الله وملكوت الله فمن ادرك عظمته وجبروته وملكوته خاف مقامه الإمام الحسن الزكي يقف على باب المسجد فترتعد فرائصه ويصفر لونه ويقول أتدرون أني أقف بين يدي من؟ أنني أقف بين يدي جبار الجبابرة وملك الملكوت "إلهي مسكينك بابك أسيرك بفنائك يا محسن قد أتاك المسيء أنت المحسن وأنا المسيء يا محسن تجاوز عن قبيح ما عندي بجميل ما عندك يا كريم"، وورد عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أي عبد عرضت له فاحشة أو معصية أو شهوته فتجنبها مخافة من الله حرم الله عليه النار وآمنه يوم الفزع الكبرى ووهبه ما وعده في كتابه وهو قوله عز وجل: (وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ)، أما الإنسان الذي أنساق مع الشهوة أنساق مع المعصية أنساق مع الرذيلة(فَأَمَّا مَن طَغَى وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى).

الدرجة الثانية: درجة الخوف.

الخوف من الآخرة وما أدراك ما الآخرة (يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ)، "أنظر مرة عن يمني وأخرى عن شمالي إذ الخلائق في شأن غير شأني" ويقول القرآن الكريم: (قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ)، في الرواية الصحيحة عن أبي بصير نزل جبرائيل قاطب الوجه عابس على رسول الله فقال رسول الله يا جبرائيل مالي أرائك قاطب هذا اليوم، قال: وضعت اليوم منافخ النار، قال: وما منافخ النار؟ قال الله أمر بالنار أن تنفخ فنفخت ألف عام حتى أبيضت ثم نفخت آلف عام حتى أحمرت ثم نفخت ألف عام حتى أسودت فهي سوداء مظلمة لو قطر من ضريعها قطرة على شرب أهل الدنيا لماتوا من نتن ريحها ولو وضعت حلقة من سلسلة ذرعها سبعون ذراع على الدنيا لماتت من حرها، جبرائيل يصف العبد أن العبد يسعى أن يخرج منها من النار فينزلق فيها(كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ) فبكى رسول الله وهو سيد المخلوقات فكيف نحن لا نبكي ونتألم فبكى رسول الله وبكى من معه وما لم يرى باسم بعد ذلك".

الدرجة الثالثة: الخوف من النفس.

أنا أخاف من نفسي أنا الآن إنسان مؤمن أصلي أصوم أترك المحرمات لكني أخاف من نفسي لعلها تنزلق يوم من الأيام لعلها تخطيء يوم من الأيام ورد عن النبي ﷺ: "أن المؤمن بين مخافتين ذنب قد مضى لا يدري ما صنع الله فيه (ليس كل ذنوبنا غفرت لا أحتمال بعض ذنوبنا ما زالت باقية لم تغفر لأنه فيها ظلم للناس لأنه فيها اعتداء على الناس) ذنب قد مضى لا يدري ما صنع الله فيه وعمر قد بقي لا يدري ما يكتسب فيه" اللهم أرزقنا حسن الخاتمة، فهو لا يزال في خوف ولا يصلحه إلا الخوف لن يصلحنا إلا الخوف ثقوا يا أخوان لا يصلح

الإنسان إلا إذا خاف الله من ليس في قلبه خوف الله أقتحم المعاصي وتجرأ على الذنوب نحن نحتاج إلى الخوف وليس الخوف المؤقت نحن إذا سمعنا الموعظة خفنا لكن هذا الخوف مؤقت إذا رئينا الجنازة خفنا لكن هذا خوف مؤقت إذا زرنا القبور خفنا لكن هذا خوف مؤقت، الخوف المؤقت لا يجدي نحن نحتاج إلى خوف مستقر خوف مستحكم في قلوبنا الخوف المستقر هو الذي ينفعنا عندما نقرأ قصص الأئمة قصص خوفهم من الله وهم أفضل الخلق وسادة الخلق نستلهم منهم الخوف.

ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: "خف الله كأنك تراه فأن لم تكن تراه فأنه يراك" أنا أخاف من والدي أن يراني في المعصية أخاف من زوجتي وتراني وأنا أرتكب المعاصي أخاف من جيراني أن يروني وأنا أرتكب المعصية فلماذا لا أخاف الله لو أن العبد خاف الله كما يخاف العباد لنجى من لفح جهنم، وإذا قرئنا الأدعية الشريفة أدعية الطاهرين عليهم السلام نتعلم منها نبرة الخوف من الله طعم الخوف من الله، الحاجة إلى الخوف من الله نحن في أيام الحسين سيد الدعاء كما كان الحسين سيد الشهادة سيد الكلمة سيد الإرادة فالحسين سيد المحراب سيد الدعاء سيد العلاقة مع الله الحسين في دعائه يعلمنا كيف نخاف الله "إلهي بذنوبي فلا تفضحني وبسريرتي فلا تخزني وبعملي فلا تبتلني ونعمك فلا تسلبني وإلى غيرك فلا تكلني إلهي إلى من تكلني" يعلمنا على الشعور، الشعور بالغربة غربة الروح نحن نعيش بين زوجاتنا غربة وأولادنا لكننا غرباء نعيش غربة الروح لأننا نشعر أن عمرنا محدود وأننا راحلون وأننا سائرون إلى الطريق، إذن نحن نعيش غربة الروح "إلى مَنْ تَكِلُني إلى قَريبٍ فَيَقْطَعُني أمْ إلى بَعيدٍ فَيَتَجَهَّمُني أمْ إلى المُسْتَضْعِفينَ لِي وَأنْتَ رَبِّي وَمَليكُ أمْري؟ أشْكُو إلَيْكَ غُرْبَتِي وَبُعْدَ دارِي وَهَوانِي عَلى مَنْ مَلَّكْتَهُ أمْرِي، إلهِي فَلا تُحْلِلْ عَلَيَّ غَضَبَكَ" الحسين يعلمنا كيف نشعر

بالضعف أمام الله "أَنْتَ كَهْفي حينَ تُعْيِيني الْمَذاهِبُ في سَعَتِها، وَتَضيقُ بِيَ الارْضُ بِرُحْبِها، وَلَوْلا رَحْمَتُكَ لَكُنْتُ مِنَ الْهالِكينَ، وَاَنْتَ مُقيلُ عَثْرَتي، وَلَوْلا سَتْرُكَ اِيّايَ لَكُنْتُ مِنَ الْمَفْضُوحِينَ" إلهي يا عدتي في كربتي، ويا صاحبي في وحدتي ويا غياثي في غربتي ويا ولي في نعمتي "إلا نشعر بالخجل أمام الله إلا نشعر بقلة الحياة أمام الله أننا لا نستحي منه ولا نخجل منه الحسين يعلمنا كيف نخجل من ربنا" يا مَنْ قَلَّ لَهُ شُكْري فَلَمْ يَحْرِمْني، وَعَظُمَتْ خَطيئَتي فَلَمْ يَفْضَحْني، وَرَآني عَلَى الْمَعاصي فَلَمْ يَشْهَرْني، يا مَنْ دَعَوْتُهُ مَرِيضاً فَشَفانِي، وَعُرْياناً فَكَسانِي، وَجائعاً فَاَشْبَعَني".

الآن ندخل في مقارنة بين العبد وبين ربه من أنت؟ أنت الله، من أنا؟! أنا العبد أنا المخطئ أنا المذنب أنا مخطئ أنا عاصي هو راحم هو غافر هو عافي من هو من أنا؟ الحسين يعلمنا هذه المقارنة "يا مَوْلايَ اَنْتَ الَّذى مَنَنْتَ، اَنْتَ الَّذى اَنْعَمْتَ، اَنْتَ الَّذى اَحْسَنْتَ، اَنْتَ الَّذى اَجْمَلْتَ، اَنْتَ الَّذى اَفْضَلْتَ، اَنْتَ الَّذى اَكْمَلْتَ، أَنْتَ الَّذِي رَزَقْتَ، أَنْتَ الَّذِي أَعْطَيْتَ، أَنْتَ الَّذِي أَغْنَيْتَ، أَنْتَ الَّذِي أَقْنَيْتَ، أَنْتَ الَّذِي آوَيْتَ، أَنْتَ الَّذِي كَفَيْتَ، أَنْتَ الَّذِي هَدَيْتَ، أَنْتَ الَّذِي عَصَمْتَ، أَنْتَ الَّذِي سَتَرْتَ، أَنْتَ الَّذِي غَفَرْتَ، أَنْتَ الَّذِي أَقَلْتَ، أَنْتَ الَّذِي مَكَّنْتَ، أَنْتَ الَّذِي أَعْزَزْتَ، أَنْتَ الَّذِي أَعَنْتَ، أَنْتَ الَّذِي عَضَدْتَ، أَنْتَ الَّذِي أَيَّدْتَ، أَنْتَ الَّذِي نَصَرْتَ، أَنْتَ الَّذِي شَفَيْتَ، أَنْتَ الَّذِي عَافَيْتَ، أَنْتَ الَّذِي أَكْرَمْتَ، تَبَارَكْتَ رَبِّي وَ تَعَالَيْتَ، فَلَكَ الْحَمْدُ دَائِماً، وَ لَكَ الشُّكْرُ وَاصِباً ثُمَّ أَنَا يَا إِلَهِي الْمُعْتَرِفُ بِذُنُوبِي فَاغْفِرْهَا لِي، أَنَا الَّذِي أَخْطَأْتُ، أَنَا الَّذِي أَغْفَلْتُ، أَنَا الَّذِي جَهِلْتُ، أَنَا الَّذِي هَمَمْتُ، أَنَا الَّذِي سَهَوْتُ، أَنَا الَّذِي اعْتَمَدْتُ، أَنَا الَّذِي تَعَمَّدْتُ، أَنَا الَّذِي وَعَدْتُ، أَنَا الَّذِي أَخْلَفْتُ، أَنَا الَّذِي نَكَثْتُ، أَنَا الَّذِي أَقْرَرْتُ اَنَا الَّذى نَكَثْتُ، اَنَا الَّذى اَقْرَرْتُ، اَنَا الَّذِى اعْتَرَفْتُ بِنِعْمَتِكَ عَلَىَّ وَعِنْدى، وَاَبُوءُ بِذُنُوبى

فَاغْفِرْها لى، يا مَنْ لا تَضُرُّهُ ذُنُوبُ عِبادِهِ، وهُوَ الْغَنِىُّ عَنْ طاعَتِهِمْ، فَبِأَيِّ شَيءٍ اَسْتَقْبِلُكَ يا مَوْلايَ، اَبِسَمْعي اَمْ بِبَصَري أم بِلِساني اَمْ بِيَدي اَمْ بِرِجْلي، اَلَيْسَ كُلُّها نِعَمَكَ عِندي، وَبِكُلِّها عَصَيْتُكَ يا مَوْلايَ، فَلَكَ الْحُجَّةُ وَالسَّبيلُ عَلَيَّ، يا مَنْ سَتَرَني مِنَ الآباءِ وَالأُمَّهاتِ اَنْ يَزجُرُوني، وَمِنَ الْعَشائِرِ وَالإخْوانِ اَنْ يُعَيِّرُوني، وَمِنَ السَّلاطينِ اَنْ يُعاقِبُوني، اَنْ يَزجُرُوني، وَمِنَ الْعَشائِرِ وَالإخْوانِ اَنْ يُعَيِّرُوني، وَمِنَ السَّلاطينِ اَنْ يُعاقِبُوني، وَلَوِ اطَّلَعُوا يا مَوْلايَ عَلى مَا اطَّلَعْتَ عَلَيْهِ مِنّي اِذاً ما اَنْظَرُوني، وَلَرَفَضُوني وَقَطَعُوني، فَها اَنَا ذا يا اِلهي بَيْنَ يَدَيْكَ يا سَيِّدي خاضِعٌ ذَليلٌ، حَصيرٌ حَقيرٌ، لا ذُو بَرآئة فَاَعْتَذِرَ، وَلا ذُو قُوَّةٍ فَاَنْتَصِرُ"، كل عين باكية يوم القيامة إلا ثلاث: عين بكت من خشيت الله وعين غضت من محارم الله وعين بكت على أبي عبدالله كلنا نبكي الحسين من قلوبنا نبكي الحسين أبا عبدالله.

٦ـ فلسفة السيد منير الخباز حول الليبرالية والمعرفة

بسم الله الرحمن الرحيم

(لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)

صدق الله العلي العظيم

انطلاقاً من الآية المباركة نتحدث حول علاقة الإنسان بالدين من خلال محاور ثلاثة:

المحور الأول: في تعامل اللبرالية المعرفية مع اعتناق الدين،

اللبرالية لها أقسام ثلاثة:

١-لبرالية سياسية.

٢-لبرالية اقتصادية.

٣-لبرالية معرفية.

اللبرالية السياسية: هي عبارة عن سيادة القانون أي أنه لا توجد سلطة لأحد على أحد ولا ولاية على أحد وإنما السلطة والسيادة هي للقانون وليست للأفراد والفئة الحاكمة هي جهة مسئولة عن تنفيذ القانون وتطبيقه من دون أن تكون لها الولاية أو السلطنة على أحد.

البرالية الاقتصادية: هي عبارة عن تحرير رأس المال عن الموانع الاستثمار فمن أمتلك رأس مال فقد أمتلك الحرية في استثماره وتنميته فإزالة الموانع والعوائق أمام حرية الاستثمار وعدم هيمنة الطبقة الإقطاعية على السوق المالية هي عبارة عن اللبرالية الاقتصادية.

اللبرالية المعرفية: نحن ليس حديثنا عن اللبرالية السياسية أو الاقتصادية، إنما حديثنا في القسم الثالث وهو اللبرالية المعرفية، اللبرالية المعرفية ترتكز على

ركيزة فكرية معينة وهي مبدأ المعارف البعديه، ما هو المقصود بهذا المبدأ؟! هل المعرفة العلمية معرفة قبلية أو معرفة بعدية، هل المعرفة العلمية هي المعرفة السابقة على ميدان التجربة أو اللاحقة لميدان التجربة؟!

البرالية المعرفية ترى أن المعرفة العلمية ذات القيمة هي المعرفة البعديه بمعنى بعد أن يخوض الإنسان ميدان التجربة فما يتحصل عليه من المعارف بعد خوض التجربة هي المعارف العلمية هي المعارف ذات القيمة فالمعرفة العلمية بعدية وليست قبلية وربما بعض اللبراليين قد يستدل بالقرآن الكريم على أن المعرفة العلمية بعدية وليست قبلية بمثل قوله عز وجل: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) فإذا تم طرح هذا المبدأ إلا وهو المعرفة البعديه يترتب على هذا المبدأ ثمرتان:

الثمرة الأولى: أن القيمة العلمية لليقين الرياضي وليست لليقين الذاتي، ما هو الفرق بين اليقين الذاتي واليقين الرياضي؟!

اليقين الذاتي: هو اليقين الذي لا يقبل المراجعة والمداخلة فهو يقين ليس فيه مرونة يقين لا يقبل مراجعة أو مداخلة.

بينما اليقين الرياضي: هو اليقين الذي يقبل المراجعة والمداخل فهو يقين مرن، أضرب لك أمثلة: مثلاً يقين الإنسان بوجوده أنا متيقن بأني موجود كما يقول ديكارت أنا أفكر إذن أنا موجود يقيني بوجودي يقين لا يقبل المراجعة يعني مستحيل أنا أقول لك أتركني أراجع نفسي أنا ليس موجود اليقين بالوجود يقين ذاتي لا يقبل المراجعة ولا يقبل المداخلة فهو يقين حاسم غير مرن.

بينما اليقين العلمي: بنظرية النشى والارتقاء من ندخل الآن في تفاصيلها نحن نعرض مثال علمي فقط، نظرية النشئ والارتقاء أن الأنواع من الكائنات

الحية الموجودة على الأرض مثل الإنسان مثل الحيوان هذه الأنواع تطورت يعني لم تخلق هكذا يعني ليس أول إنسان خلق بهذه الصوره التي عليها الإنسان الفعلي إنما خضعت هذه الأنواع الحية لقانون التطور وانتقلت من حيوانات بدائية برمائية إلى أن أصبحت بهذه الصورة.

أصحاب هذه النظرية نظرية النشى والارتقاء يقولون قام الدليل عليها يعني الاكتشافات الجيولوجية بنظرهم أثبتت أن الإنسان خضع لقانون التطور خضع لقانون النشى والارتقاء ولم يكن بهذه الصورة الفعلية ونتيجة هذه الاكتشافات حصل اليقين بنظرية النشى والارتقاء هذه اليقين يسمونه (اليقين الرياضي) لماذا؟!

لأنه يقين يقبل المراجعة يعني يقين مرن يقبل المراجعة والمداخلة باكتشافات جديدة بتجارب جديدة يمكن أن يزول هذا اليقين يمكن أن تسجل ملاحظات على هذا اليقين، إذن اليقين الرياضي هو اليقين الذي ينبع من التجربة ينبع من الاكتشافات وهذه اليقين هو ذو القيمة العلمية هو ذو القيمة المعرفية فبما أن المعرفة بنظر اللبرالية المعرفية هي المعرفة البعديه وليست القبلية، إذن اليقين العلمي هو اليقين الرياضي يعني اليقين المستند للتجربة وليس اليقين الذاتي هذه الثمرة الأولى.

الثمرة الثانية: مسألة الحكم بالارتداد هذه مسألة تشغل بال اللبرالية المعرفية حكم الدين بالارتداد لو فرضنا أن إنسان أعلن انكاره للخالق (عز وجل) بعد أن كان مسلم أو أنكر الدين، هل يصح عليه بالارتداد؟! يقول هذا مرتد أم لا؟! البرالية المعرفية تقول ليس لأحد الصالحية أن يحكم على هذا الإنسان بالارتداد، لماذا؟!

لوجهين: عقلي، وشرعي.

الوجه الأول: الوجه العقلي: الدين ليس تكليف وإنما هو حق اللبرالية تقول الدين ليس تكليف ليس لأحد أن يلزمك بالدين الدين حق وليس تكليف من حقك أن تبحث ومن حقك إذا بحثت أن تعتقد ومن حقك إذا اعتقدت أن تعلن ومن حقك أن تصنع شيء فمن حقك أن تبحث أو لا تبحث من الأصل هي مسألة حق، الدين حق وليس تكليف لا توجد جهة تفرض على الإنسان أن يعتنق الدين لماذا؟!

لأنه نحن لو قلنا الإسلام يفرض علينا أن نعتقد به يأتي شخص ويقول لك هو الإسلام، والإسلام يقول(وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) الإسلام يفرض نفسه يقول لك هذا غير معقول هذا دور الإسلام يفرض نفسه يعني الإسلام يطلب من الناس أن تؤمن به يقول لك هذا دور هذا لا يصح عقلاً أن يفرض الإسلام نفسه ويطلب الإسلام من الناس التدين به هذا دور.

الوجه الثاني: الوجه الشرعي: المستفاد من الآيات القرآنية أن التدين حق وليس بتكليف وأن بيد الإنسان الخيار في أن يتدين أو لا يتدين كما في قوله تعالى: (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) كما في قوله تعالى: (فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ) كما في قوله تعالى: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيل إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا)، إذن القرآن نفسه يطرح مسألة التدين مسألة حق وخيار وليست مسألة إلزام.

النتيجة: أن البرالية المعرفيه ترى أن المعارف العلمية بعدية وليست قبلية وأن القيمة العلمية لليقين الرياضي لا لليقين الذاتي وأن مسالة الدين هي مسألة حق وليست مسألة تكليف ولا إلزام.

المحور الثاني: مقابل هذا الاتجاه ماذا يطرح الاتجاه الفلسفي الديني؟!

الاتجاه الفلسفي الديني يرتكز على ركيزتين:

الركيزة الأولى: أم مفتاح المعارف هو المعارف القبلية وليست المعارف البعديه قيمة المعرفه بأن تستند إلى المعارف القبلية لا إلى المعارف البعديه كيف؟! يعني الآن أنت تحت لو خط ميدان التجربة وعبر المقاييس التجريبية وصلت إلى معارف هذه المعارف التي وصلت إليها ببركة التجربة لا يمكن انعقاد اليقين الرياضي عليها إلا ببركة المعارف القبلية، كيف؟!

أضرب لك مثال: يعني مثلاً الإنسان خاض التجربة وتصول إلى هذا القانون الحديد يتمدد بالحرارة الحديد إذا خضع لحرارة بنسبة معينة يتمدد هذا القانون لا يمكن تحصيله إلا بعد التجربة، لكن هل التجربه وحدها تؤدي إلى هذا القانون من دون معارف قبلية من دون قضايا سابقة على ميدان التجربة؟!

(لا) غير معقول، كيف؟! لو أتي إنسان وقال لك الحرارة كما تحدث التمدد تحدث الانكماش تقبل! تقول له (لا) لماذا؟! لماذا الحرارة لا تولد هذين الأثرين؟! تقول له التضاد غير معقول لا يعقل لشيء واحد أن ينتج أثرين متضادين هي الحرارة نفسها تحدث انكماش وتمدد في آن واحد غير معقول لا يعقل لشيء واحد أثران متضادان طيب هذه القضية من أين أتت؟! ليس من التجربة جاءت قبل التجربة بمعنى أن الإنسان يؤمن بفطرته ببديهية عقله من دون حاجة إلى التجربة إلى أن الشيء الواحد لا يولد ضدين هذه قضية بديهية، إذن هناك قضية فطرية سبقت ميدان التجربة وهي أن الواحد لا يولد ضدين وهذه القضية المعرفية لولاها لما أنتجت التجربة فتوقف انتاج التجربة على معلومات قبلية على معارف قبليه.

تأتي مثلاً شخص قال لك أنت أقمت التجربة مثلاً مليار مرة أخضعن الحديد إلى الحرارة بنسبة معينة فتمدد مليار مرة لو قال شخص كل هذه المرات كان من قبيل التقارن ولم يكن من قبيل التأثير، يعني كيف التقارن؟! هذه مسألة هل أن الظواهر الطبيعية علاقتها علاقة التقارن أو علاقة السببية والتأثير؟! التقى ذكر بأنثى فتلقحت البويضة هذا تقارن أو تأثير؟! يعني هل هذه الظاهرتان صدفة اقترنتا لقاء الذكر بالأنثى ظاهرة تلقح البويضة ظاهرة لا ربط بين بالظاهرتين أصلاً مجرد اقتران في الحدوث؟! (لا) يقول بينهما ماذا؟! سببية الظاهرة الأولى سبب للظاهرة الثانية بينهما سببية وتأثير هذه البذرة وضعناها في التربة وضعن لها سماد سقيناها ماء أنتجت لنا نبتة بين هذه الظاهرتين ظاهرة سقي البذرة ماء وظاهرة ولادة النبته هناك تقارن أوهناك سببية، هناك سببيه.

إذن لو قال لك شخص بأن تزامن الحرارة مع تمدد الحديد مجرد تقارن ليس إلا حتى لو حصل مليار مرة هو تقارن في الحدوث لرفضت ذلك قلت لا بينهما سببية وتأثير هذه معناه أنت تؤمن بقضية قبلية سابقة على التجربة وهي مبدأ السببية وأن العلاقة بين الظواهر الطبيعية علاقة سببية وتأثير وليست علاقة اقتران.

إذن بالنتيجة: لم تستطيع أن تحصل على المعرفة البعدية إلا بمعرفة قبلية لم تستطيع أن تصل إلى اليقين الرياضي وهو اليقين المتولد من التجربة إلا بيقين ذاتي وهو اليقين بالمعارف القبلية السابقة على التجربة وبالتالي فالاتجاه الفلسفي الديني يقرر أن المعارف القبلية هي رأس المال وهي المفتاح وعلى أساسها يتم الانتاج وعلى أساسها يتم الوصل إلى المعارف البعديه.

الركيزة الثانية: هل الإنسان بالخيار بين العلم وبين اليقين؟! شخص يقول باختياري أومن بما علمت أو لا أومن هذا شي باختياري أنا مخير المسألة مسألة

حق وليس مسألة إلزام لا يوجد شيء يلزمني، هل هناك ملازمة بين العلم بالشيء واليقين به أم لا؟! هذه المسألة مطروحة فلسفية ومورد بحثها بحث العصمة عقيدتنا في العصمة ترتبط بهذه المسألة العقلية.

أضرب لك مثال أوضح لك المقصود من ذلك: عندما يعرض على الإنسان كأس عصير برتقال لذيذ ويجعل بين يديه فتقع في العصير حشرة سامة حشرة خطرة هذه الإنسان بمجرد أن يعلم بالخطر ينصرف ليس فقط لا يشرب بل ينصرف نفسياً أصلاً لا يفكر في الشرب فضلاً عن أن يقدم على الشرب تفكير لا يفكر، ما الذي حدث هل هناك ملازمة بين العلم بالخطر واليقين به وترتيب الأثر عليه علم بالخطر فأمنت به فاجتنب مورده؟! نعم إذا كان عاقل هكذا مقتضى العقلانية إذا هو عاقل إذا هو مريض شيء أخر أما لمرض علقي أو لمرض نفسي حتماً عنده خلل مقتضى العقلانية هو الملازمة بين العلم بالشيء والإذعان به إذا لم يذعن إذن هناك خلل في البين خلل عقلي أو خلل نفسي.

نأتي إلى مسألة العصمة، العصمة لها منشأ وهو العلم المعصوم ليس مجبور على الطاعة ولا مجبور على ترك المعصية وإلا لم يكن له ثواب ولم يكن له حق في ثواب لماذا؟! المعصوم العصمة ترجع إلى منشأ علمي علم المعصوم بمفاسد المعصية ومنافع الطاعة هو الذي استلزم انصرافه نفسي عن المعصية فضلاً عن ارتكابها هذا المعصوم يعلم بفساد المعصية كعلم بأصابعه الخمسة ومعلمه بمفاسد المعصية أصبح مستلزم لانصراف نفسه عن التفكير في المعصية فضلاً عن ارتكابها لكنه يستطيع، إذن رجعت العصمة إلى مسألة ملازمة بين العلم وبين الإذعان بين العلم وبين اليقين.

إذن هناك قضية عقلية من عالم بالشيء أذعن به ما لم يكن هناك مانع ما لم يكن هناك خلل أو مرض من هنا نحن نأتي إلى مسألة الارتداد نقول الدين لا

نتكلم الآن هل الدين يفرض عليك الإسلام أو لا يفرض نأتي إلى العقل المسألة مسألة عقلية العقل يقرر أن الأدلة على وجود الخالق جل وعلا وعلى حقانية الدين هذه الأدلة قائمة وموجودة وثابتة من علم بهذه الأدلة كان علمه بها مستلزم للاذعان لولا خلل عقلي أو نفسي هذه مسألة عقلية لا يحتاج الإسلام أن يقول لك المسألة عقلية.

إذن بالنتيجة: يقول الإنسان التدين حق (لا) الدين ليس حق إلزام ولكن ليس إلزام شرعي إلزام عقلي ليس الدين حق بل التدين إلزام لكن ما هو مصدر الإلزام العقل، العقل يقول مقتضى العقلانية أن تبحث عن أدلة وجود الخالق ومقتضى قيام الأدلة على وجود الخالق أن تؤمن به هذا مقتضى الملازمة العقلية إلا أن يكون هناك مانع يعني خلل عقلي أو نفسي وإلا، ولذلك القران الكريم يقول: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ) لو رجعوا إلى طبيعتهم الفطرية الإنسانية لوجدوا الأدلة على أثبات الخالق محققة إلى ماذا؟! إلى اليقين والإذعان ولكنهم كابروا وأظهروا الجحود وأظهروا الإنكار للخل في النفوس أوفي العقول، إذن الركيزة الثانية من ركائز الاتجاه الفلسفي الديني أن العقل يفرض التدين بمقتضى الملازمة بين العلم بأدلة وجود الخالق وبين الإيمان به لولا وجود خلل في البين.

المحور الثالث: في البيان القرآني لحقيقة التدين:

هناك سلطات ثلاث:

- السلطة الأولى: السلطة تكوينية.
- السلطة الثانية: سلطة شرعية.
- السلطة الثالثة: سلطة عقليه

القرآن يحدث عن كل سلط من هذه السلطات الثلاث

السلطة الأولى: السلطة التكوينية.

هل يوجد سبب تكويني يفرض على الإنسان التدين؟! هل يرى الإنسان ملزم داخلي يفرض عليه التدين؟! (لا) تكويناً هو ليس مجبور على التدين تكوينا بمعنى الكيان النفسي للإنسان لا يوجد فيه ما يلزمه بالتدين هو يعيش حرية داخليه هو يعيش حرية طبيعية لا يوجد إلزام تكويني بالتدين وهذا المعنى لعلى أشارة إليه الآية المباركة(لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّين) (لا) النافيه وليست نهاية لا يوجد أكراه في الدين لماذا؟!

لأنه أساساً الاكراه على الدين غير معقول لا يعقل الإكراه على الدين، لماذا؟! لأنه بنية الإنسان النفسية هي بنية اختيارية وليست بنية جبرية فبما أن البنية النفسية اختيارية إذن لا يعقل الإكراه على الدين أصلاً هذا أمر غير معقول الدين موطنه القلب والقلب منطقة حرة في العالم توجد مناطق حرة لا تخضع لدولة هذا القلب منطقة حرة القلب منطقة حر لا يسيطر عليها أحد لا يوجد موجب تكويني في داخل القلب يفرض التدين ولذلك ورد عن الإمام أمير المؤمنين علي : "لو ضربت بسيفي هذا خيشوم المنافق على أن يحبني ما أحبني لو ضربت بسيفي هذا خيشوم المؤمن على أن يبغضني ما أبغضني وذلك أنه قضي فنقضى على لسان رسول الله "، "يا علي لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق"، "علي قسيم الجنة والنار" إذن هذا الحديث العلوي يقرر لينا أن القلب منطق حرة هذا يحب وهذا يبغض لا يمكن يغير هذا ولا يمكن نغير هذا حب تكويني، إذن فبنتيجة لا توجد سلط تكوينية تلزم بالتدين.

السلطة الثانية: سلطة الشرعية.

هل الشرع يلزم بالتدين يعني هل الإسلام يفرض التـدين القلبـي بـه أم لا؟! (لا) في فرق بين التدين القلبي والتـدين الظـاهري التـدين السـلوكي الإسـلام لا يفرض التدين القلبي وإنما يريده عن اختيار وعـن قناعـة نعـم لـو أعلـن الإنسـان رفضه لدين بعد أن كان مسلم ولم تكن لديه شبهة محتملة في حقه يحكم عليـه بالارتـداد، إذن لا توجـد سـلطنة تشـرعيه علـى الإنسـان التـدين القلبـي وهـذا معنى(فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ)نحن لا نفرض التدين في القلـب ظـاهراً نعم وأما التدين في القلـب لـيس علـى الإسـلام سـلطنة على فـرض التـدين فـي النفس(فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ)، (إِنَّا هَـدَيْنَاهُ السَّبِيل إِمَّـا شَـاكِرًا وَإِمَّـا كَفُورًا)، مسألة الارتداد وما هي حيثياته ومتى يقـام حـد الارتـداد ومتـى يحكـم بالارتداد مسألة شرعي لا أريد أن أدخل فيها أريـد أن أبـين أن لا توجـد سـلطنة تكوينية تلزم بالتدين لا توجد سلطنة تشريعه تلزم بالتدين القلبي.

السلطة الثالثة: سلطنة عقلية.

هذه نؤمن بها نقول نعم العقل كما شرحنا في المحور الثاني العقل له سلطنة العقل يفرض عليك العقلانية ومقتضى العقلانية أن تلتفت إلى المنبهات والأدلـة الفطرية التي تعيش في دخلك وتدلك على وجود الخالق ومقتضى الالتفات إلى هذه الأدلة الفطرية الإيمان بوجود الخالق هذا كله نعبر عنه بالسلطنة العقلية يعني ملازمات عقلية يقرره عقلك بما أنك عاقل عليك أن تبحث عن الأدلـة بمـا أنـك عاقل مقتضى العلم بهذه الأدلـة أن تـدعن بهـا وتـؤمن بمؤداهـا ولـذلك القـرآن الكريم يثير هذه القضية العقلية القرآن الكريم لا يستدل على وجود الخالق بقول الخالق هو القرآن هو كلام الخالق لا يقول الدليل على وجود الخالق قول الخالق (لا) يثير قضايا عقليه يقول مثلاً: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَـدَتَا) يقـول مـثلاً:

(أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ) يقول مثلاً: (وَمالِيَ لا أَعْبُدُ الّذي فَطَرَني وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) قضايا فطرية عقلية يثيرها وينبه عليها يريد أن يقرر القرآن أن المرجعيه للعقل والسلطنة للعقل ومقتضى مرجعية العقل وسلطنته أنت تلتفت إلى هذا المخزون الفطري الذي في نفسك الذي يدلك على وجود خالقك(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) ولذلك إذا نقرأ هذه الآية: (وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ) بعض علمائنا يقولون هذه امضائيه وليست تأسيسه يعني مفاد الآية هو أمضاء لما يحكم به العقل أساساً العقل يقول ذلك أساساً العقل لو خلي وحده هو يقول من أعتنق غير الإسلام لم يكن له مقبول لأنه مقتضى العقلانية أن يعتنق ما قامت الأدلة الفطرية عليه وما قامت الأدلة الفطرية عليه هو دين الإسلام هذه قضية عقلية الآية ترشد إليها وتنبه إليها وليس مفاد الآية مفاد تأسيسي تعبدي.

لذلك القرن يركز على العقل مرجعية العقل: (فَبَشِّرْ عِبَادِي (١٧) الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلْبَابِ) قال تعالى: (الّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ) كما أن أهل البيت يركزون دائماً على إثارة العقل على مرجعية العقل وأن الإنسان إذا رجع إلى عقله سيقوده عقلة إلى الهدى دائماً خطابهم للعقل الإمام الحسين أمام الجيش الذي أنخدع ببريق الدرهم والدينار وجاء مندفع لإبادة ثقل رسول الله طلباً لجوائز السلطان اراد الحسين أن يحرك عقله يحرك فكره حتى يثير ما في مخزونه "أن لم يكن لكم دين فكونوا أحرار في دنياكم".

٥ـ فلسفة الدين عند الدكتور عبد الجبار الرفاعي

فلسفة الدين عند الدكتور الرفاعي هي التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين؛ شرحاً وتفسيراً وبياناً وتحليلاً، من دون أن تتكفل التسويغ أو التبرير أو الدفاع أو التبشير، وإلى هذا؛ فإن فلسفة الدين تتناول أسئلة تتعلق بإمكان معرفة الله تعالى، ومعرفة صفاته، وكيفية تحديد العلاقة بين الله عزّ وجلّ والعالم، وكيفية فهم طبيعة الله تعالى، والعلاقة بين وجوده وماهيته .

كذلك تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه، وطبيعة اللغة الدينية، بالإضافة إلى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية، ودور الإيمان فيها، وعلاقة الأخير بالعقل.. ولا علاقة لفلسفة الدين بإيمان فيلسوف الدين والباحث والدارس في هذا الحقل أو عدم إيمانه، كما هو حال المتكلم واللاهوتي في اللاهوت وعلم الكلام. ذلك أن الباحث في فلسفة الدين يفترض أن يكون محايداً، يتحرى الموضوعية، وما يقود إليه العقل والأدلة في بحثه، فهو لا يعنيه تكريس المعتقدات الدينية، مثلما لا يعنيه نفيها، ولا يتوقف تفكيره عند حدود أو سقف معين لا يتخطاه في بحثه، كما يفعل اللاهوتي والمتكلم، الذي ينطلق من مسلمات إعتقادية، ولا يكف عن التدليل عليها، من خلال الأدلة النقلية والعقلية.

المبحث السابع عشر – النظرية الاسلامية في العقل

نظريات الفلاسفة و العلماء في ماهية العقل:

النظريات التي تبحث في العقل ، ما هو ؟ و كيف يعمل ؟ تعود تاريخيا إلى عهود أفلاطون و أرسطو وغيرهما من الفلاسفة الإغريق، و العديد من المدارس الفلسفية الشرقية في الهند، وبالتالي تأثر الفلاسفة العرب بالجذور التاريخية لمسألة العقل التي غدت واضحة في كتاباتهم حتى نشأت مدارس فلسفية تعرف بأسماء أعلامها.

بدايةً وجدت هذه النظريات جذورها في اللاهوت و الفكر الديني عموماً قبل تكون النظريات العلمية، و ركزت على العلاقة بين العقل ، و الروح (أو الجوهر الإلهي المفترض للذات الإنسانية).

مصطلحات فلسفية:

يجب أن تعرف على بعض المصطلحات التي ترد في كلام أهل العقل والمنطق والفلسفة.

الإدراك : المعرفة في أوسع معانيها، ويشمل الإدراك الحسي، وإدراك المجرد والكليات. قال الجرجاني : " الإدراك هو حصول الصورة عند النفس الناطقة "

ويقسم الإدراك إلى:

١.الإدراك الباطني : وقوف الإنسان على إحساساته ومشاعره الداخلية.

٢.إدراك ذهني : معرفة الكليات من حيث إنها متميز عن الجزئيات التي يصدق عليها ويقابل الإدراك الحسي.

٣.إدراك واعي : درجة سامية من الإدراك والتصور، ويريد بها ليبنتز وعي الذات فهو إدراك واضح يصاحبه الشعور والالتفات إليه، ويفرق كانط بين الإدراك التجريبي وهو مجرد إدراك مصحوب بوعي وتفكير.

الوعي :إدراك المرء لذاته وأحواله وأفعاله إدراكاً مباشراً، وهو أساس كل معرفه وله مراتب متفاوتة الوضوح، وبه تدرك الذات أنها تشعر وأنها تعرف ما تعرف.

وذهب هاملتون أنه ليس بيسير تعريف الوعي، لأننا إذا أدركنا بأنفسنا لا نستطيع أن ننقل وعينا إلى الآخرين.

العقل:

١- بوجه عام ما يميز به الحق من الباطل والصواب من الخطأ.

٢-يطلق على أسمى صور الذهنية بعامة، وعلى البرهنة والاستدلال بخاصة.

٣-يردا به أيضاً المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعاً، وهي مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ العلمية.

٤- قُسِّم العقل منذ القديم إلى نظري : يُنَصَّب على الإدراك والمعرفة، وعملي : يُنَصَّب على الأخلاق والسلوك.

٥-والعقل عند المدرسين خاصة ً : ما يعين على التجريد واستخلاص المعاني الكلية، وهو وسيلة المعرفة فيدرك الجزئيات كما يدرك المعاني العامة.

٦- والعقل السليم استعداد فطري لإصابة الحكم والتمييز بين الحق والباطل، وبه قال ديكارت.

٧-العقل الفعَّال:

- وذهب أرسطو إلى أن هناك عقلاً بالفعل وعقلاً بالقوة فأحدهما فاعل وآخر منفعل ولا يستغني أحدهما عن الآخر.

- كما ذهب شرّاحه المتأخرون إلى تسمية العقل بالفعل عقلاً فعالاً و أغدقوا عليه صفات تسمو به على عالم المادة وتبرؤه من الفناء.
- وذهب أيضاً فلاسفة الإسلام إلى عد العقل الفعال في نهاية سلسلة العقول الفلكية، قال الفارابي في (رسالة في العقل الفعال): "العقل الفعال صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أ صلاً" .

وعدَّه ابن سينا حلقة الوصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة.

٨-والعقل المنفعل : يراد به عند فلاسفة الإسلام والمدرسين العقل في تقبله الصورة الذهنية، وقد يسمى أيضاً العقل الهيولاني.

العلم:

١-بوجه عام : المعرفة وإدراك الشيء على ما هو عليه.

٢- بوجه خاص : دراسات ذات موضوع محدد وطريقة ثابتة توصل إلى طائفة من المبادئ والقوانين، وينصب على القضايا الكلية والحقائق العامة المستمدة من الواقع والجزئيات.

٣- العلم ضربان علم نظري محاول تفسير الظواهر وبيان القوانين التي تحكمها كالطبيعة والرياضة، وعملي يرمي إلى تطبيق القوانين النظرية على الوقائع والحالات الجزئية.

الفلاسفة الإغريق:

هذا وقد قسم أفلاطون (٣٤٧ ق.م - ٤٢٧ق.م)النفس البشرية إلى ثلاثة أقسام، توجد عند الناس بأشكالٍ متباينة ودرجاتٍ متفاوتة:

١-الحكمة، ومركزها الرأس. وهي أعلى أقسام النفس مرتبة وأرقاها منزلة.

٢-الشهوة، ومركزها البطن وهي أدنى مراتب النفس وأحطها.

٣-الشجاعة، ومركزها القلب وهي تشغل الموقع الوسط بين الحكمة والشهوة.

ثم جاء الفيلسوف سقراط(٣٩٩ ق.م - ٤٧٠ق. م)ليطوّر نظرة تاليس إلى الإنسان، معلناً أن الجوهر الأول، أي النفس العاقلة أو الروح، هو جزء من العقل الكلي أو الروح الإلهية.

و نشأ في العصر الذهبي عند اليونان نزاع بين الفلسفة والدين و عرفت مجموعة من الفلاسفة عرفوا بالسفسطائيين وكانوا في مجموعهم يعدون من العوامل التي كان لها أعظم الأثر في تاريخ اليونان، فهم الذين اخترعوا لأوربا النحو والمنطق، وطبقوا التحليل على كل شيء، وأبوا أن يعظموا التقاليد المتواترة التي لا تؤيدها شواهد الحس أو منطق العقل، وكان لهم شأن كبير في الحركة العقلية التي حطمت آخر الأمر دين اليونان القديم عند طبقات الذهنيين .

وفي ذلك يقول أفلاطون: إن "الرأي السائد" في زمنه هو أن "العالم وكل ما فيه من حيوان ونبات... وجماد نشأ من علة تلقائية غير مدركة ولا عاقلة ."

واشترك بعض الفلاسفة أنفسهم في مهاجمة السفسطائيين، فاتهمهم سقراط بأنهم يموهون الخطأ بزخرف المنطق ويقنعونه بقوة البلاغة، وكان يحتقرهم لأنهم يتقاضون من الناس أجوراً .

وكان سقراط يقول لقد دمَّر السوفسطائيون إيمان هؤلاء الشباب بآلهتهم، وحطموا القانون الخلقي الذي كان يعززه خوفهم من عقاب الآلهة لو قاموا بارتكاب ما يخالف رضاها، وأصبح من الواضح أن لا مانع من أن يسير الإنسان على هواه ويفعل ما يطيب له.

الفلاسفة المسلمين :

فكان لهم آراء مختلفة في العقل وماهيته

فيقول يعقوب بن إسحاق الكندي (١٨٥-٢٥٦ هـ / ٨٠٥-٨٧٣ م)"العقل: جوهر بسيط مُدرِكٌ للأشياء بحقائقها" .

و يقول أبو النصر الفارابي (ولد عام ٢٦٠ هـ/٨٧٤ م)"العقل: ليس هو شيئاً غير التجارب. ومهما كانت هذه التجارب أكثر، كانت النفس أتم عقلاً "

كان ابن رشد يفرق بين نوعين من الحقيقة – الدينية والفلسفية : "إن قضية من القضايا يمكن رفضها في الفلسفة إذا نظر إليها من ناحية العقل، ولكنها مع ذلك يمكن قبولها على أساس الإيمان "

و يقول ابن خلدون (المولود ١٣٣٢م)في المقدمة : " إن أصناف النفوس البشرية على ثلاثة أصناف: صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني، فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية .

وصنف متوجة بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك ، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري، ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها .

وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة، جسمانيتها وروحانيتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصير في لمحة من اللمحات ملكا بالفعل، ويحصل شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة".

ويقول ابن سينا في عيون الحكمة : " فالشيء في الإنسان الذي تصدر عنه هذه الأفعال يسمى نفساً ناطقة وله قوتان : إحداهما معدة نحو العمل وجهها إلى البدن وبها يميز ما ينبغي أن يفعل وبين ما لا ينبغي أن يفعل وما يحسن ويقبح من الأمور الجزئية – ويقال له العقل العملي ويستكمل في الناس بالتجارب

والعادات، والثانية قوة معدة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس ووجهها إلى فوق وبها ينال الفيض الإلهي."

رؤية النظريات الفلسفية الحديثة في الغرب للعقل :

فتعتبر العقل ظاهرة تتعلق بعلم النفس، و غالبا ما يستخدم هذا المصطلح بترادف مع مصطلح الوعي. السؤال : عن أي جزء أو أي صفة من الإنسان يساهم في تكوين العقل ؟ لا يزال محل خلاف.

هناك البعض يرى أن الوظائف العليا فقط(التفكير و الذاكرة بشكل خاص)وحدها هي التي تكون العقل. بينما الوظائف الأخرى مثل الحب و الكره و الفرح تكون غريزية و بالتالي لا تكون العقل

بينما يرفض آخرون هذا الطرح ، و يرون أن الجوانب العقلانية و العاطفية من الشخصية الإنسانية لا يمكن فصلها بسهولة.و إنها يجب أن تؤخذ كوحدة واحدة. في الاستعمال الشعبي الشائع ، العقل ، يخلط عادة مع التفكير.و عادة ما يكون " عقلك" حوارا داخليا مع نفسك.....

ومع هذا تقدم الأسقف جورج بركلي G.Berkeley (1685-1753 م) فأنكر الوجود الحقيقي للمادة كجوهر مستقل، وهذا عن طريق نظرية حسية متطرفة في المعرفة ترهن الوجود بالإدراك الحسي له، وكل مالا يدرك لا وجود له، وكل شيء يدرك فقط داخل الذهن الإنساني كمحسوسات جزئية إذاً جميع معارفنا جزئية ولا وجود للكليات إنها مجرد (أسماء)تنطبق على جزئيات عدة.

قلة من فلاسفة اليوم يمتلكون هذه النظرية المتطرفة ، و لكن فكرة أن العقل الإنساني هو جوهر ، و هو أكثر علوا و رقيا من مجرد وظائف دماغية ، لا تزال مقبولة بشكل واسع.

هوجمت آراء بيركلي من قبل توماس هنري هكسلي(عالم أحياء و تلميذ لداروين)عاش في القرن التاسع عشر الميلادي. حيث وافق هكسلي أن ظاهرة العقل مميزة في طبيعتها ، و لكنه أصر أنها لا يمكن أن تفهم إلا على ضوء علاقتها بالدماغ، و دعمت آراء هكسلي بالتقدم المستمر للمعارف الإحيائية عن وظائف الدماغ .

ولقد كان فرنسيس بيكون F.Bacon (1561 م - ١٦٢٦م) الذي رفع الوصاية عن الإنسان عن طريق الثقة في الحواس وفي الطبيعة فكان أباً للتجريبية الحادة التي اقترن بها العلم الحديث في مراحله الأولى.

من خلال نقل المبدأ العلمي (قانون المعرفة العلمية)إلى أوروبا. التجربة أو الظاهرة + المشاهدة + الاستنتاج العقلي = الحقيقة العلمية.

فنحن نشاهد التجربة ، ونراقبها ، ونعرف مقدماتها ، ونتابع سيرها ونلاحظ نتائجها ، ثم بالعقل نستنتج الحقيقة العلمية التي ربطت بين ما شاهدناه أولاً في مقدمات التجربة وبين ما شاهدناه ثانياً في نتائجها.

إن الدراسات الحديثة التي تبحث في مفهوم العقل ، تربط بين دراسة الشبكات العصبية ، و علم النفس ، علم الأحياء الخلوي و الجزيئي ، علم الاجتماع ، تاريخ العلم ، و الألسنية.

يعتبر ديكارت(R.Decartes 1596-1650 م) العقل ليس فقط ملكة التفكير والحكم والاستدلال أو آلة منتجة للمعرفة ومحققة للمردودية بل هو فوق كونه كل ذلك جوهر روحي قائم بذاته مستقل عن غيره، فطري أولي بل هو أساس الوجود ككل " أنا أفكر إذن أنا موجود"

وأكد أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس يدرك البديهيات بالحدس أي بالإدراك الفوري المباشر فهو مصدر المعرفة ووسيلتها وخزانتها ويصل إلى الحقائق اليقينية.

أما وظيفته فليست فقط –كما ادعى اليونان– هي تأمل الكون والانبهار به بل هي معرفته والسيطرة عليه وامتلاكه وتسخيره لصالح الإنسان.

هاجم جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م)القياس الأرسطي بطبيعة الحال وأشبعه تهكماً وسخريةً ورفض بقطع أ ادعاء بوجود أفكار مفطورة في العقل البشري ترتكز عليها المذاهب العقلية المقابلة للتجربة، وأكد أن العقل يولد صفحة بيضاء ثم تخطها المعطيات الحسية والتجربة.

أما وظيفة العقل فهي استعادة المعلومات الواردة عليه من الحواس والتفكير ثم المقارنة بينها والتأليف بين مختلف أجزائها لإنشاء أفكار مركبة جديدة...

أما وسيلته في ذلك فهي " قوة صورية محضة" لأنها لا تضيف شيئاً جديداً ألى مادة الأفكار التي أتت الى العقل من الخارج عن طريق الحواس والتفكير.

يذهب إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م)نظرية للمعرفة هي علامة فارقة في تاريخ الفلسفة وفي الوقت نفسه أقوى تمثيل لروح الفيزياء النيوتنية والعلم الحديث ،و تقوم على عنصرين هما العقل والحس فالمقولات العقلية تتلقى المدركات الحسية لتشكلها في صورة معرفة بعالم الظواهر، ويذهب إلى أن العقل وحده لا يكفي والتجربة وحدها لا تكفي لحصول المعرفة الحقة بل لا بد من المزاوجة بينهما وعبر عن هذا بقوله الشهير : " المقولات من دون المدركات الحسية خواء والمدركات الحسية من دون المقولات عمياء "

ومن هنا ارتأى كانط أن المعرفة تتحقق على ثلاث مستويات أو وفق ثلاث خطوات أو مراحل.. وهي الحساسية، الفهم، ثم العقل.

يقول الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (١٨٥٩-١٩٤١ م)ليس المخ والعقل شيئا واحدا، صحيح أن الإدراك العقلي يعتمد على المخ وينحط معه، ولكن كما تعتمد الملابس على علاَّقة تهوي معها إذا ما سقطت من مكانها، وبديهي أن ذلك لا يدل على أن الملابس والعلاَّقة شي واحد، فالمخ مجموعة من التصورات وردود الأفعال أما الإدراك فهو تلك القوة التي تختار من بين تلك المجموعة ما تريد، المخ الذي يسير في تيار الإدراك، ولكن ليس الماء ومجراه شيء واحد، وإن يكن ذلك محدوداً بهذا، ولا بد أن يخضع لتعريجه و التوائه.

لقد هاجم برجسون العقل وأراد الأخذ بحكم البصيرة، وزعم أن العقل لا يدرك إلا حالات متقطعة من الحقيقة والحياة، وأنه عاجز على أن يدرك مافيهما كم تدفق وحركة واستمرار.

أما سيغموند فرويد (١٨٥٦ م - ١٩٣٩ م)و هو الذي طور نظرية العقل اللاواعي ، والذي ذهب إلى أن العمليات العقلية التي يؤديها الأفراد بوعيهم تشكل جزءاً بسيطاً جداً من الفعالية العقلية التي تؤديها أدمغتهم.

وكانت الفرويدية ، بمعنى ما إحياء للمذهب الجوهري للعقل ، و لو تغطى بغطاء علمي. حيث لم ينكر فرويد بأي حال من الأحوال أن العقل كان وظيفة دماغية، لكنه كان يرى أن العقل كعقل كان يملك عقلاً خاصاً به (العقل اللاواعي)، لسنا واعين به ، ولا يمكن التحكم به ، كما لا يمكن الدخول إليه إلا عن طريق التحليل النفسي خاصة عبر تحليل الأحلام (حسب فرويد) .

وبذلك نستنتج:

من استقراء أقوال الفلاسفة في مختلف العصور و في مختلف البلدان وحتى لمختلف الديانات ليس هناك تصور واضح لماهية العقل وقدراته فالعقل مرتبط بالوعي والإدراك وهذا لا يأتي من فراغ وإنما يأتي بالتعلم والتجربة والمشاهدة،

باعتباره وظيفة دماغية، وغير ذلك فقد يتأثر بما يحب ويكره الإنسان أي يتأثر بالهوى، فبنظر العقلانيين ما وافق العقل فهو عقلاني وما لم يوافقه فهو غير منطقي و غير عقلاني، فهل لهذا العقل عند من يدعي العقلانية مقياس ثابت يُعتدُّ به في قبول شيء أو رفضه يلزم الناس به وبأحكامه ؟ الجواب سيتم استخلاصه من بقية البحث بإذن الله تعالى، وهو طبعاً........لا.

بالرغم من أن المحاكمة العقلية يجب أن تنشأ عن دراية وتفكر، ولكن هناك كثير من المسائل غيبية وغير مدركه حسياً ولا عقلياً وعلى هذا إنْ نقضها العقلانيون في هذه الحالة فإن نقض وجود العقل لديهم من أقرب ما سيتم نقضه لعدم إدراكه حسيا أو مادياً أو حتى الأرواح التي تسري في أجسادهم، و بالتالي فإن هذه نظرية تالفة، خاصة مع تفسير الكثير من الظواهر الكونية والآيات الربانية التي كان الإنسان يجهلها، أو حتى أنه لا يعقلها أصلاً، أو أنه كان لا يؤمن بها ، وظهور النواحي الإعجازية في الآيات الكونية، والتي قد تم تأويلها تأويلات غريبة من قبل بعض الفرق الكلامية، وذلك لعدم التسليم بورودها في القرآن الكريم كما هي، وعدم توفير الوسيلة العلمية لإيضاح المقصود منها.

نظرة الإسلام للعقل:

إن الله عز وجل أعلى مكانة العقل لدى الإنسان و من أفضل مواهب الله لعباده العقل، قال الله تعالى: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا)سورة الإسراء:٧٠.

يقول أبو حاتم البستي (المشهور بابن حبان)في الروضة : "العقل نوعان مطبوع ومسموع فالمطبوع منهما كالأرض والمسموع كالبذر والماء ولا سبيل للعقل المطبوع أن يخلص له عمل محصول دون أن يرد عليه العقل المسموع فينبهه من رقدته ويطلقه من مكامنه يستخرج البذر والماء ما في قعور الأرض من

كثرة الربع. فالعقل الطبيعي من باطن الإنسان بموضع عروق الشجرة من الأرض والعقل المسموع من ظاهره كتدلى ثمرة الشجرة من فروعها.

رأيت العقل نوعين فمطبوع ومسموع

ولا ينفع المسموع إذا لم يك مطبوع

كما لا تنفع الشمس و ضوء العين ممنوع

والعقل جزء من الشرع، فكما أنه لا عقل ـ كامل ـ بلا شرع، قال الله تعالى : قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ(سورة الملك: ١٠). و لا شرع ـ كامل ـ بلا عقل، فالشرع هو كل ماورد في كتاب الله وصح من سنة رسوله .

كما يقول أبو الحسن الأشعري (٢٧٠ هـ- ٣٢٤هـ): "البلوغ هو تكامل العقل ، والعقل عندهم هو العلم، وإنما سمي عقلاً لأن الإنسان يمنع به عمّا لا يمنع المجنون نفسه عنه، وأن ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنما سمي عقاله عقالاً لأنه يُمنَع به."

فانظر لولا العقل لما كان هناك تكليف لصاحبه، وهذا العقل هو الذي من خلاله يتم دراسة النصوص و النقول وفهمها لاستنباط الأحكام الشرعية والاستدلال بكل دليل في مكانه، فما غاب عن العقل من فهم نصٍّ في قرآن أو صحيح سنة فيسلَّم به المؤمن، قال الله تعالى(: وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَى آمَنَّا بِهِ فَمَن يُؤْمِن بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا)سورة الجن :١٣

قال الله تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا)سورة الأحزاب :٣٦

فالعقل يساعد على فهم الشرع، لا كما يظن الناس أن الأحكام الشرعية قد تنعقد من عقولهم و أفهامهم، وكما جاء في الحديث الشريف عن علي ع قال : "لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه وقد رأيت رسول الله(ﷺ)يمسح على ظاهر خفيه."

(صححه الألباني : انظر الحديث رقم (٥٢٥)مشكاة المصابيح).

فهل الإيمان بالشرع والتسليم به هو كسر للعقل وتحجيم لقدرته كما يدعي العقلانيين ؟ لا، وهذا ما سيتم استدراكه لاحقاً.

ولقد كان السلف يقولون إن العقل عقلان غريزي ومكتسب. فالغريزي هو ما نسميه بالمقدرات العقلية من فهم وإدراك وفقه واتساق في الكلام وحسن تصرف، و هذا العقل الغريزي هذا هو مناط التكليف ، فمن لا عقل له لا يكلف، ومن فقد بعض مقدراته العقلية فإنما يكلف بحسب ما بقي له منها .

يقول أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي رحمه الله في كتابه "تلبيس إبليس" : " فإن أعظم النعم على الإنسان العقل لأنه الآلة في معرفة الإله سبحانه والسبب الذي يتوصل به إلى تصديق الرسل إلا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعثت الرسل وأنزلت الكتب فمثال الشرع الشمس ومثال العقل العين فإذا فتحت وكانت سليمة رأت الشمس ولما ثبت عند العقل أقوال الأنبياء الصادقة بدلائل المعجزات الخارقة سلم إليهم واعتمد فيما يخفى عنه عليهم ."

وظائف العقل:

وللعقل في القرآن معانٍ و وظائف بحسب نوع المعقول ـ أي نوع الشيء المراد عقله وفهمه. ومن هذه المعاني :

أولاً- فهم الكلام :

قال الله تعالى(إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) سورة يوسف: ٢

فبين أن السبب في جعله عربياً هو أن يفهمه ويعقله أولئك المتحدثون بهذه اللغة .

قال الله تعالى(فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُدّاً) سورة مريم:٩٧

ثانياً - فهم الحجج والبراهين:

قال الله تعالى :(أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)

سورة البقرة:٢٥٩

ثالثاً- موافقة القول للعمل :

قال الله تعالى :(أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ)سورة البقرة: ٤٤

قال الله تعالى:(كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ)سورة الصف:٣

رابعاً- المفاضلة بين ما هو نافع وماهو ضار :

قال الله تعالى : يَدْعُو لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَبِئْسَ الْمَوْلَى وَلَبِئْسَ الْعَشِيرُ) الحج:١٣

قال الله تعالى : وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لا يَنْفَعُهُمْ وَلا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيراً)سورة الفرقان:٥٥

خامساً- التضحية بالمصلحة القليلة العاجلة من أجل مصلحة كبيرة آجلة :

قال الله تعالى : أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلا هُمْ يُنْصَرُونَ)سورة البقرة:٨٦ قال الله تعالى : وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلا تَعْقِلُونَ)سورة الأنعام:٣٢.

سادساً- -استخلاص العبر من الحوادث التاريخية:

قال الله تعالى : وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا ءَايَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)العنكبوب: ٣٥ يشير سبحانه وتعالى هنا إلى قرى قوم لوط.

قال الله تعالى : إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ)سورة ق:٣٧

سابعاً – فهم دلالات الآيات الكونية :

قال الله تعالى : وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)النحل:١٢)

قال الله تعالى : وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)سورة الروم:٢٤)

ثامناً – حسن معاملة الناس:

قال الله تعالى : ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِين)سورة النحل : ١٢٥

منزلة العقل في الإسلام

وفيه ثلاثة مطالب

١ – ذكر العقل في القرآن

٢ – مكانة العقل في الإسلام

٣ – العقل مناط التكليف

المطلب الأول
ذكر العقل في القرآن

وردت مادة العقل في القرآن تسعاً وأربعين مرة ، (عقلوه – يعقلون – نعقل – يعقلها – تعقلون).

ولم يرد لفظ العقل نفسه في القرآن ، ولكن وردت مرادفاته ، مثل : (الألباب – الأحلام – الحِجر). وذكرت أعماله ، مثل : (التفكير – التذكر – التدبر – النظر – الاعتبار – الفقه – العلم). فلا تكاد تخلو منها سورة من كتاب الله. فهذا إن دل على شيء ، فإنه يدل على تكريم الإسلام للعقل. وكل هذه الألفاظ ترد بصفة مدح وكمال للمتصف. أو ذم لمن نقصت عنده هذه الصفات أو انتفت. فالعقل صفة كمال أختص الله بها الإنسان فوجب عليه أن يستخدمه فيما فيه صلاحه. فإن فعل ذلك نال سعادة الدارين.

المطلب الثاني
مكانة العقل في الإسلام

يتضح لكل دارس للشريعة الإسلامية ، أنه ما من دين كرم العقل، واحترمه، وفتح له الآفاق مثل الإسلام ؛ فإن أول آية نزلت من القرآن فيها دعوة إلى العلم

والقراءة. قال تعالى : اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.

وقد دعى الإسلام الإنسان إلى التفكير في آيات الله ومخلوقاته ، بل جعلها عباده من أجَّل العبادات. قال تعالى : إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ....

وكذلك حارب الإسلام جمود العقل. وإتباع الآباء والأجداد مع تعطيل العقول.

قال تعالى : وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان ءاباؤهم لا يعلقون شيئاً ولا يهتدون. وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ.

وفي المقابل ، امتدح الإسلام العلماء المفكرون ، الذين يستعملون عقولهم فيما ينفهم. وجعلهم في مكانة قيمة، ويتجلى ذلك في اقتران شهادتهم بالتوحيد مع شهادة الله والملائكة المكرمين. قال تعالى : شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمًا بِالْقِسْطِ... وهم بواسطة عقولهم توصلوا إلى معرفة عظمة الله ، وبالتالي الخشية منه.

قال تعالى : إنما يخشى اللهَ من عباده العلماءُ.

ومن تكريم العقل كذلك ، جعل حفظه من الضروريات الخمس ، وتحريم الاعتداء عليه بشرب الخمر والمسكر ، وجعل الديه فيه كاملة.

وتظهر مكانة العقل في الإسلام كذلك ، بأنه خاطبه وحاوره ، وناقشه بالحجة والبرهان ، والمنطق السليم. قال تعالى : مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ...

فيتضح مما سبق ، أن للعقل مكانة كبيرة في الإسلام وليس كما يشيع أهل الفتن والكلام ليثيروا الناس. لكن يظل العقل قاصراً وله حدود يتوقف عندها ؛ فهو لا يدرك الأشياء جملة وتفصيلاً ، فإدراكه يكون عن طريق الحواس أو السمع. ولا يحيط إدراكه بجميع التفاصيل.

بل هناك أمور لا سبيل للعقل إليها من الأساس. وهذا شيء طبيعي فالإنسان مخلوق من مخلوقات الله ، ولو كان العقل مدركاً لكل شيء ، لأستوى علم المخلوق بعلم الخالق ، ولأستغنى البشر عن الرسالات واستقلوا بعقولهم وهذا خلاف الواقع كما هو معلوم.

المطلب الثالث
العقل مناط التكليف

قال تعالى : إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا.

فبهذا العقل ، وبه وحده كان الإنسان أهلاً لحمل أمانة التكليف. تلك الأمانة التي استثقلتها السماوات والأرض والجبال ، ومن فيهن ما عدا الإنسان ، الذي حملها لاستعداده الفطري لها ، وذلك بالعقل. والظلم الوارد في الآية هو ظلم الإنسان لنفسه ، لتفريطه في حمل الأمانة والقيام بحقها. لذلك كانت الآية التي تليها ليعذب الله. وهذه نتيجة هذا التكليف الذي هو في حقيقته إمتحان ، يكشف صدق الصادقين ، ونفاق المنافقين...

فالعقل هو مناط التكليف ، والشرط الذي يجب توفره في الإنسان حتى يكون مكلفاً. كما قال شيخ الإسلام ابن تيميه : " والعقل المشروط في التكليف

لابد أن يكون علوماً يميز بها الإنسان بين ما ينفعه وما يضره. فالمجنون الذي لا يميز بين الدراهم والفلوس ، ولا بين أيام الأسبوع ، ولا يفقه ما يقال له من الكلام ليس بعاقل. أما من فهم الكلام وميز ما ينفعه وما يضره فهو عاقل".

لذلك فحساب المرء سوف يكون على حسب قدره عقله ، أو ذكاءه ، فكل ذلك محسوب عليه. قال تعالى : إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً.

مكانة العقل في التشريع الاسلامي

وفيه مطلبين

١ – الاتجاهات العامة في النظر العقلي

٢ – موقف السلف من النظر العقلي

المطلب الأول
الاتجاهات العامة في النظر العقلي

النظر العقلي يعني استخدام العقل في الأمور الدينية ومكانته من الوحي وقد انقسم الناس في هذا المجال إلى ثلاثة أقسام :

١ – الفلاسفة والمتكلمون يقدمون العقل على الوحي ، بل يجعلونه تابعاً – أي الوحي – تابعاً للعقل. ويبتدعون في مسائل الدين. كما قيل عنهم. " وقد تكون تلك البدعة أعظم عندهم مما أخذوا به من الشرعة ، يجعلون تلك هي "الأصول العقلية" كالقدرية المجبره والنفاه. فكلاهما يجعل ما أحدثوه من الكلام في الأصول – وهو الذي يسمونه العقليات – أعظم عندهم مما تلقوه من الشرع ".

وقيل ايضا في موقع آخر : " والمعقولات عندهم هي الأصول الكلية الأولية ، المستعنيه بنفسها عن الإيمان والقرآن ".

وهذا من مكائد الشيطان ، حيث أوصى ووسوس لهم أن اليقين في الأدلة العقلية وليس من النصوص الشرعية.

٢ – الذين يعطلون العقل ، ويعرضون عن التفكر والتدبر في آيات الله. فمن هؤلاء الصوفية. كما قال عنهم ابن تيميه : " وكثير من المتصوفه يذمون العقل ويعيبونه ، ويرون أن الأحوال العالية ، والمقامات الرفيعة ، لا تحصل إلاّ مع عدمه ، ويقرون من الأمور بما يكذب به صريح العقل ".

٣ – السلف وأهل السنة والجماعة ، الذين هم وسط بين القسمين السابقين ، وسيكون تفصيل ذلك في المطلب التالي.

علم الإيمان و العقل :

علم الإيمان : هو علم يبحث في إثبات العقائد الدينية بالأدلة اليقينية العقلية و النقلية التي تزيل كل شك ، وهو العلم الذي يكشف باطل الكافرين و شبهاتهم وأكاذيبهم ، و به تستقر النفوس ، وتطمئن القلوب.

كما يبحث هذا العلم في الأقوال والأفعال التي يتحقق بها الإيمان ويزداد ، وتلك التي تنقصه أو تنقضه وتحديد ضوابط ذلك.

إن معرفة الله عز وجل بالعقل أمر قد حدث حتى مع الأنبياء فهذا النبي إبراهيم عليه السلام كان يتحنث ويتفكر في معرفة الله.

قال الله تعالى : فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ)سورة الأنعام:٧٦

فلما رأى عدم التناسب بين خالق الكون الذي يدل كل شيء على وجوده وبين كوكب يغيب عن ناظره و حتى أن لم يعد قادر على رؤية أثره فتفكر ثم تفكر.

قال الله تعالى : فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ)سورة الأنعام:٧٧

فالأفول الواقع في الكوكب والشمس والقمر أكبر دليل وأوضح حجة على انتفاء الربوبية عنها.

إن العقل الفطري الذي تميز بالصفاء والسلامة من التلوث بالآثام والمعاصي هو القادر على تمييز الأشياء دون التأثر بالهوى.

قال الله تعالى : (فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ))سورة الأنعام:٧٨

فلم يكتف أنه نبي اصطفاه الله وقد سلم بإقراره بتوحيد الربوبية و الألوهية نتيجة الفطرة السليمة ولكن أضاف إلى ذلك المعرفة المكتسبة بالنظر والاستدلال بالبراهين العقلية، و هذا ما دعا الأنبياء والرسل إلى التبرؤ من كفر وأشرك بالله بعدما ظهر الحق وتبين لهم آلاء الله وعظمته في خلقه، حيث إن مرتبة الأنبياء والرسل هي أعلى وأتم وأكمل المراتب لأنهم عليهم الصلاة والسلام أكمل المؤمنين في إيمانهم به سبحانه وتعالى وحبه وخشيته وطاعته والاستقامة على منهجه تحقيقاً للعبودية له و أداءاً لحقوق الربوبية و الألوهية.

قال الله تعالى: (قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ))سورة النمل:٥٩

فعندما كانت النية صادقة والفطرة سوية، حيث لم يختلط العقل الفطري بما يلوثه فإن العقل المكتسب الذي يبحث عن البراهين بالعلم والمعرفة يصل إلى الحق.

قال الله تعالى: (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ))سورة الأنعام:٧٥ .[

قال الله تعالى: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)سورة البقرة: ٢٦٠

إن الأنبياء قد مُيِّزوا بالعلم اليقيني الذي تلقوه من الله سبحانه وتعالى، فهم صلوات الله عليهم أكمل المؤمنين يقيناً واعتقاداً ، لأن المعجزات والآيات الدالة

على نبوتهم ورسالتهم جرت على أيديهم وأمام أعينهم ، ولأنهم أعلم الناس بربهم وخالقهم الذي أرسلهم .

قال رسول الله ص: ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه فو الله إني لأعلمهم بالله وأشدهم له خشية " متفق عليه.

العقل بين التكليف والإذعان:

يقول أبو الفرج ابن الجوزي في صيد الخاطر " قلت يوماً في مجلسي لـ لو أن الجبال حملت ما حملت لعجزت. فما عدت إلى منزلي، قالت لي النفس ك كيف قلت هذا ؟ وربما وهم الناس أن بك بلاء وأنت في عافية في نفسك وأهلك !! وهل البذي حملت إلا التكليف الذي يحمله الخلق كلهم ؟ فما وجه هذه الشكوى ؟ فأجبتها : ولما عجزت عما حملت، قلت هذه الكلمة لا على سبيل الشكوى ولكن للاستروواح.

و إن التكليف هو الذي عجزت عنه الجبال ، و من جملته : أنني إذا رأيت القدر يجري بما لا يفهمه العقل ، ألزمت العقل الإذعان للمقدر ، فكان من أصعب التكليف و خصوصاً فيما لا يعلم العقل... مع الاعتقاد بأن المقدِّر لذلك و الآمر به أرحم الراحمين".

ويقول أيضاً :"تأملت حالاً عجيبة ، و هي أن الله سبحانه تعالى قد بنى هذه الأجسام متقنه على قانون الحكمة فدل بذلك المصنوع على كمال قدرته ، و لطيف حكمته ثم عاد فنقضها فتحيرت العقول بعد إذعانها له بالحكمة ، في سر ذلك الفعل."

. ..فلو قيل للعقل : قد ثبت عندك حكمة الخالق بما بنى أفيجوز أن ينقدح في حكمته أنه نقض ؟ لقال : لأني عرفت بالبرهان أنه حكيم ، و أنا أعجز عن إدراك علله فأسلم على رغمي مقرأ بعجزي"

إضاءات العقل في الإيمان بالله وفهم الدين :

إن الكثير ممن يدعون أن العقل هو الحاكم المطلق و أن أي شيء لا يثبت به فهو مردود عندما يبحثون في القرآن، أو في الحديث الشريف يجدون أنه الحق من ربهم. قال الله تعالى : سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)سورة فصلت:٥٣

إن الباحثين من قادة العلوم المعاصرة في الشرق والغرب قد عادوا إلى رحاب الإيمان بالله بعد أن تكشفت لهم آيات الله، فكلما لفّقوا نظرية لنصر الإلحاد كشف الله لهم عن حقائق تعصف بتلك النظرية الزائفة فأرغمتهم الآيات الربانية أن يعودوا دعاة للإيمان به بعد أن كانوا دعاة للإلحاد .

ومن المؤسف أن كثيراً من الناس في بلاد المسلمين قد خُدِعوا بنظريات الإلحاد التي كان يروّجها هؤلاء الباحثون لصد الناس عن الدين وعن الإيمان بالله، ولا زالوا بتلك النظريات مخدوعين ، بالرغم من أن قادة البحوث العلمية في الشرق والغرب قد أصبحوا من الذين يندّدون بالإلحاد وأباطيله، وأن الكثير منهم قد أصبح من دعاة الإيمان بالله واستجاب العقلاء لنور الله.

قال الله تعالى : اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)سورة النور:٣٥

إن الله سبحانه وتعالى وضع في كونه آيات تنطق بوجوده، وتنطق بعظمته، وتنطق بأنه هو الخالق، فالجماد والنبات والحيوان والإنسان كل يشهد أن ألا إله إلا الله ويسبحون بحمده جل في علاه ، قال الله تعالى : تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ

وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا)سورة الإسراء:٤٤

فالكل يشهد بأدلة ناطقة لا تحتاج حتى إلى مجرد البحث والتفكير والتعمق

ولكن الله سبحانه وتعالى خاطب كل العقول في كل الأزمان ، فجعل هذه الأدلة التي تنطق بوجوده من أول الخلق ، ثم كلما تقدم الإنسان، وارتقت الحضارة، وكشف الله من علمه ما يشاء لمن يشاء، ازدادت القضية رسوخاً وازدادت الآيات وضوحاً، ذلك أن الله تعالى شاء بعدله أن يخاطب كل العقول، فجاءت آيات الله في الكون الناطقة بألوهيته وحده ليفهمها العقل البسيط، والعقل المرتقي في الكون، ولا اعتقد أن أحدا يستطيع أن يجادل في هذه الأدلة ولا أن ينكر وجودها.

وكما جاء في الحديث الشريف "لا تجادلوا بالقرآن ولا تكذبوا كتاب الله بعضه ببعض فو الله إن المؤمن ليجادل بالقرآن فيُغْلَب وإن المنافق ليجادل بالقرآن فيغلب"

ولقد أوجد الله سبحانه وتعالى في هذا الكون أدلة مادية، وأدلة عقلية، وأدلة نصل إليها بالحواس، كلها تنطق بوحدانية الله ووجوده.

وهذه بعض أقوال هؤلاء الباحثين والدارسين في علوم الكون مختلفة الذين آمنوا عندما رأوا الحق.

حيث يقول الطبيب الفرنسي موريس بوكايل بعد إجراء مقارنة بين القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم في كتابه المشهور:

"ولا عجب في هذا إذا عرفنا أن الإسلام قد اعتبر دائما أن الدين والعلم توأمان متلازمان، فمنذ البدء كانت العناية بالعلم جزءاً لا يتجزأ من الواجبات التي أمر بها الإسلام وأن تطبيق هذا الأمر هو الذي أدى إلى ذلك الازدهار

العظيم للعلوم في عصر الحضارة الإسلامية تلك التي اقتات منها الغرب نفسه قبل عصر النهضة في أوروبا" .

يقول الدكتور وولتر سكاءلند برج(عالم في الفسيولوجيا والكيمياء الحيوية):"أما المشتغلون بالعلوم الذين يرجون الله فلديهم متعة كبرى يحصلون عليها كلما وصلوا إلى كشف جديد يدعم إيمانهم بالله ويزيد من إدراكهم وإبصارهم لأيادي الله في هذا الكون."

ويقول أندرو كونواي أيفي وهو من العلماء الطبيعيين ذوي الشهرة العالمية في عام ١٩٢٥ إلى ١٩٤٦ م فيما كتبه تحت عنوان "وجود الله حقيقة مطلقة:"

"ويظهر أن الملحدين أو المفكرين بما لديهم من الشك لديهم بقعة عمياء أو بقعة مخدرة داخل عقولهم تمنعهم من تصور أن كل هذه العوامل سواء ما كان منها ميتاً أو حياً تصير لا معنى لها بعدم الاعتقاد بوجود الله."

وكما يقول هيرشل العالم الفلكي الإنجليزي : "فكلما اتسع نطاق العلم ازدادت البراهين الدافعة القوية على وجود خالق أزلي لا حد لقدرته ولا نهاية، فالجيولوجيون والرياضيون والفلكيون والطبيعيون قد تعاونوا وتضامنوا على تشييد صرح العلم وهو صرح عظمة الله وحده."

ويقول الدكتور ووتز (الكيماوي الفرنسي): "إذا أحسستُ في حين من الأحيان أن عقيدتي بالله قد تزعزعت وجهت وجهي إلى أكاديمية العلوم لتثبيتها" .

ويقول الدكتور ماريت ستانلي كونجدن (عالم طبيعي وفيلسوف وعضو الجمعية الأمريكية الطبيعية وأخصائي الفيزياء وعلم النفس وفلسفة العلوم):

"إن جميع ما في الكون يشهد على وجود الله سبحانه ويدل على قدرته وعظمته وعندما نقوم نحن العلماء بتحليل ظواهر الكون ودراستها حتى باستخدام

الطريقة الاستدلالية فإننا لا نفعل أكثر من ملاحظة آثار أيادي الله وعظمته ذلك هو الله الذي لا نستطيع الوصول إليه بالوسائل العلمية المادية وحدها ولكننا نرى آياته في أنفسنا وفي كل ذرة من ذرات هذا الوجود وليست العلوم إلا دراسة خلق الله وآثار قدرته."

ويقول إدوارد لوتر كبل(أخصائي في علم الحيوان والحشرات بجامعة سان فرانسيسكو)بعد أن سرد عدداً من الأدلة على إيمانه:

"ولا يتسع المقام لسرد أدلة أخرى لبيان الحكمة في التصميم والإبداع في هذا الكون ولكني وصلت إلى كثير من هذه الأدلة فيما قمت به من البحوث المحدودة حول أجنحة الحشرات وتطورها وكلما استرسلت في دراستي للطبيعة والكون ازداد اقتناعي وقوي إيماني بهذه الأدلة، فالعمليات والظواهر التي تهتم العلوم بدراستها ليست إلا مظاهر وآيات بينات على وجود الخالق المبدع لهذا الكون".

والسؤال الذي يطرح نفسه كيف لمن لا يعلم أن يرد ما خالف فهمه بغير علم فهل هذا منهج عقلي ؟ الجواب وبكل صراحة... لا.

و كما سبق على الباحث أن يتجرد من أي انحياز مسبق، أو إتباع الهوى، عندها سيرى الحق وبوضوح.

وكما جاء في الحديث الشريف :" ثلاث مهلكات هوى متبع وشح مطاع وإعجاب المرء بنفسه."

من سلبيات إهمال العقل:

إضافة إلى ما سبق من بيان أهمية التفكر والتبصر نذكر فيما يلي بعض الحالات التي يجب أن يتنبه إليها المؤمن في حياته ويستخدم فيها العقل في

الإطار الصحيح، فلا يعطله عن فهم الدين، ولا يقحمه في أمور ليست من وظائفه:

أولاً: إن ندرة التفكير و قلة التفكر فيما ينفع العبد في آخرته تحصل عند كثير منًا، كمحاسبة النفس استعداداً ليوم الحساب.

قال الله تعالى : هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاء وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللّهُ ذَلِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ)سورة يونس:٥

و كما جاء في الحديث الشريف "وتفكر ساعة خير من قيام ليلة "

ثانيًا: تبلد التفكير والإحساس تجاه آيات الله ,حيث قل المتفكرون منّا في هذه الآيات العظيمة التي تدل على عظمة خالقها سبحانه وتعالى.

وكما جاء في الحديث الشريف :" قال يا رسول الله تبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال أفلا أكون عبداً شكوراً لقد نزلت عليّ الليلة آية ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ)سورة آل عمران :١٩٠- ١٩١ "

ثالثًا: جنوح بعض الناس في تفكيرهم إلى ما وراء حدود العقل، واقتحامهم لأمور لم يعط العقل القدرة على إدراكها والتفكير فيها؛ مما نشأ عنه الحيرة والشكوك، والقول على الله تعالى بلا علم.

قال الله تعالى : وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ)سورة الحج:٨

رابعًا: ما طرأ على بعض الناس من خلل في التفكير والتصور، مما كان له دور في بعض المواقف الخاطئة، وقد تسبب هذا في بروز المواقف المتناقضة والمضطربة وعدم الثبات على حال واحدة ، والتي لبَّست على الناس وجعلتهم في حيرةٍ من أمرهم، كتأويل الآيات القرآنية كل على هواه أو مبتغاه بدعوى الاجتهاد و إعمال العقل، ولكن هذا إعمال للعقل في غير موضعه وخصوصا لغير أهل الاختصاص من أهل العلم.

فكما جاء في الحديث الشريف : " تلا رسول الله ص هذه الآية (هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ)سورة آل عمران: ٧، فقال يا عائشة إذا رأيتم الذين يجادلون فيه فَهُمْ الذين عناهم الله فاحذروهم" .

المبحث الثامن عشر: جدلية العلاقة بين الجسد والعقل في الفكر الفلسفي

مقدمة:

مسألة العقل والجسد هي مسألة فلسفية تظهر في مجال الميتافيزيقا وفلسفة العقل، بسبب كون الظواهر النفسية تبدو مختلفة اختلافاً كبيراً في النوع. ويوجد العديد من النظريات التي تحاول أن تحل هذه المسألة المعقدة، أي علاقة العقل بالجسد أو الجسم؛ ومن أهم النظريات النظرية الثنائية "Dualism" التي ترى أنّ العقل والجسم عبارة عن جوهرين متمايزين، ويمكن إرجاع النظرية الثنائية في العلاقة بين العقل والجسم إلى أفلاطون ومدارس اليوجا الفلسفية الهندية. أمّا في الفلسفة الحديثة فهي ترجع إلى ديكارت رائد المذهب العقلي في الفلسفة الحديثة، خصوصاً في القرن السابع عشر. يرى ديكارت أنّ العقل والجسد جوهران متمايزان، بمعنى أنّ العقل جوهر مستقل بذاته، والجسد جوهر مستقل بذاته، ورغم هذا التمايز بين الجوهرين إلا أنه يوجد علاقة متبادلة وعلاقة تفاعل بينهما، فالعقل يؤثر في الجسم، والعكس صحيح، فالجسم (الجسد) يؤثر في العقل. بمعنى أكثر وضوحاً أنّ الظواهر العقلية تؤثر في الظواهر الجسمانية، ويتأثر بها الجسم. أيضاً هناك النظرية "الواحدية" في تفسير العلاقة بين العقل والجسد، وترى أنّ الجسد والعقل هما جوهر واحد، بينما ترى النظرية الفيزيائية أنّ كلاً من العقل والجسد عبارة عن مادة، في حين ترى نظرية "الواحدية المثالية" أنّ العقل والجسد متمركزان، أو كلاهما متمركز في العقل؛ وترى "الواحدية الطبيعية" أنّ كلاً منهما يمكن إرجاعه إلى جوهر ثالث "محايد". والنظرية الواحدية التي ترى أنّ العقل والجسد كيان واحد تعود في جذورها إلى "بارميندس" في القرن الخامس ق. م.

وبعد ذلك تبنى هذا الرأي في العصر الحديث وتحديداً في القرن السابع عشر، "باروخ اسبينوزا". وقد رُفضت نظريتا الثنائية والأحادية، أي تقسيمات جوهرية كحل لمشاكل العقل والجسم، وهذا الرفض بالتقسيم بين العقل والجسم أصبح الأساس الذي قامت عليه الفلسفات الغربية بعد ذلك.

وهناك كذلك بعض النظريات التي تتعرض لعلاقة العقل بالجسم، وتحاول أن تختزل الجسم إلى العقل، وهذه النظرية تُسمى النظريات العقلية، ومن أمثلة هذه النظريات العقلية يوجد نظرية "هيجل" وأنصاره من أتباع النظريات المثالية المطلقة، التي ترى أنّ كل العالم المادي يكون بالفعل عقلياً أو روحانياً في طبيعته. وفي مقابل النظريات العقلية توجد النظريات المادية التي تحاول أن تختزل العقل إلى الجسد؛ وبين هاتين النظريتين توجد نظريات متوسطة.

أولاً: النظريات الثنائية

(أ)الثنائية الديكارتية

تتمثل النظرية الثنائية في القول إنّ العقل والجسد (الجسم)شيئان مختلفان ومتميزان؛ ويرى صاحب النظرية الثنائية أنّ الإنسان يكون مركّباً من جسم وعقل، الجسم يمثل الشيء المادي، والعقل يمثل شيئاً غير مادي. ومن أشهر هذه النظريات الثنائية نظرية "ديكارت" التي تُعرف باسم "الثنائية الديكارتية". ويرى "ديكارت" أنّ الإنسان مركب من عنصرين منفصلين تمام الانفصال، العقل وماهيته التفكير، والجسم وماهيته الامتداد، ولا توجد خاصية لأحدهما في الآخر، ويرى "ديكارت" أنه لا توجد علاقات منطقية تربط بين ما هو عقلي، وما هو جسماني أو مادي طبيعي.

وهذا التمايز بين الجوهر العقلي والجوهر الجسماني هو ما يعرف باسم الثنائية الديكارتية. هذه الثنائية تنفي وجود اتصال بين العالم العقلي والعالم المادي. ويشير إلى أنّ النفس روح بسيطة مفكرة، والجسم امتداد قابل للقسمة، وليس في مفهوم النفس شيء ما يخصّ الجسم، وليس في مفهوم الجسم شيء ما يخصّ النفس.

(ب)الثنائية الحزمية "bundle dualism"

هذه النظرية ترجع إلى "هيوم" الذي يتصور أنّ العقل هو عبارة عن حزمة من الإدراكات الحسية، كما أنّ هذه النظرية تؤكد على أنّ العقل يكون سلسلة متوالية أو تعاقباً وتتابعاً من الموضوعات غير المادية التي تكون متميزة عن الجسم على الرغم من ارتباطها بالجسم. فالعقل عند "هيوم" ليس شيئاً قائماً بذاته، وإنما هو مجموعة من الأفكار والانطباعات والذكريات تتتابع في حركة عجيبة تأتي وتزول ويحل محلها غيرها وتعود إلى الظهور مرّة أخرى. وليست الذات سوى حزمة من الإدراكات المختلفة التي تعقب إحداها الأخرى بسرعة تفوق حد تصورنا. فالمعرفة البشرية في نظر "هيوم" ترجع إلى إدراكات العقل التي تنحل إلى نوعين متميزين: الانطباعات والأفكار، الانطباعات هي الإدراكات التي تدخل العقل بقوة وعنف للمرّة الأولى وتشمل الإحساسات والعواطف، والأفكار هي ما في التفكير والاستدلال من صور باهتة من الانطباعات.

كذلك توجد النظرية التفاعلية "interactions" في تفسير العلاقة بين الجسد والعقل، ويرى صاحب النظرية التفاعلية أنّ العقل والجسم يرتبطان ببعضهما بعضاً أو يؤثران في بعضهما بعضاً، الجسم يؤثر في العقل، والعقل يستجيب لتأثير الجسم. وهذه النظرية ترى أنه توجد علاقة علية بين النفس والجسم من جهتين، فالحالات النفسية والعمليات العقلية تؤدي إلى إحداث

تغيرات معينة في الجسم، كما أنّ بعض التغيرات الفسيولوجية في الجسم تكون علة لأحداث حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية. فالنفس تؤثر في الجسم، على سبيل المثال يؤدي الإحساس بالجوع إلى تقلص المعدة، فالبحث عن الطعام، وانفعالات الخوف والغضب يصطحبه مزيد من إفراز العرق وارتعاش العضلات والأطراف ونشاط مفاجئ في خلايا المخ؛ والتفكير قد يصطحبه سرعة نبض القلب. ومن أمثلة تأثير الجسم على حالاتنا النفسية أنّ احتراق إصبعي قد ينشأ عنه إحساس بألم، وضربة قوية على مؤخرة الرأس يتبعها إحساس بألم حاد، وقد يتبعه فقدان الشعور.

وكذلك من النظريات الهامة التي حاولت أن تحل وتفسر العلاقة بين العقل والجسد، نظرية الموازاة النفسية الجسمية "Psycho-physical parallelism" وتعود جذور هذه النظرية إلى العالم "فشنر"، وهو أول من استخدم كلمة "موازاة"، وكذلك عالم النفس الألماني "كوهلر".

وتنطلق هذه النظرية من واقعة أساسية، وهي أنّ بين حالاتنا الشعورية وحالاتنا الجسمية علاقة وثيقة مطردة، وترى أنّ هذه العلاقة علاقة علية، على أساس تمسك هؤلاء بقول أستاذهم "ديكارت" إنّ طبيعة حالاتنا الشعورية مختلفة عن طبيعة حالاتنا الجسمية، ويجب ألا تتم العلاقة العلية إلا بين طرفين من طبيعة واحدة، ومع ذلك لا تنكر نظرية الموازاة وجود علاقات علية بين حوادث فيزيائية أو بين حوادث نفسية، فقد يؤدي جرح في يدي مثلاً إلى إثارة الأعصاب المرتبطة باليد ونقل التأثير إلى المخ، وهذه علاقة علية بين حوادث فسيولوجية. كذلك قد يؤدى إحساس بالألم إلى رغبة في أداء عمل ما يخفف من ذلك الألم، وتلك علاقة علية بين حالات نفسية. إذن طبقاً لنظرية التوازي فإنّ كل ما هو عقلي ومادي يوجدان معاً على نحو يوازي فيه أحدهما الآخر، لكنهما

غير متصلين معاً سبباً. ويُعدّ مذهب الانسجام الأزلي عند ليبنتز مثالاً على مذهب التوازي.

هذه هي النظريات الثنائية في العقل،

ثانيا: النظريات المادية في العقل،

والتي تفسر العلاقة بين العقل والجسد. في البداية يرى صاحب النظرية المادية في العقل أنّ الإنسان عبارة عن موضوع مادي أو شيء مادي "Physical object". ومن أشهر النظريات المادية:

١ـ النظرية السلوكية للّه Behaveri oui sm **للّه**

وصاحب هذه النظرية السلوكية في العقل يذكر أنّ العقل مجموعة من الموضوعات، ويرى أنه لكي تملك عقلاً يكون ببساطة أن تسلك بطريقة مادية، أي تتصرف بطريقة مادية. وترجع هذه النظرية السلوكية في نشأتها إلى عالم النفس الأمريكي "واطسون"، وفي العصر الحديث على يد "سكنر"، أمّا أصحاب النظرية السلوكية في العقل من الفلاسفة فنذكر على سبيل المثال "جلبرت رايل" "Gilbert Ryle" في كتابه "مفهوم العقل"، وأيضاً "فتجنشتين" في كتابه: "مباحث فلسفية".

٢ـ نظرية الحالة المركزية أو المتوسطة في العقل للّه Central state theory of Mind **للّه**

وتعود إلى الفيلسوف الأمريكي "Herbert fugal" "فايجل". وترى هذه النظرية أنّ الحالات العقلية تكون متطابقة مع الحالات المادية في المخ "الدماغ" أو الجهاز العصبي المركزي.

وكذلك تشير هذه النظرية إلى تطابق الحالات العقلية مع الحالات المادية بدرجة كبيرة أو بصورة تامة وكاملة في الجهاز العصبي المركزي، والعقل يملك

هذه الحالات العقلية، إذن نستطيع القول وفقاً لهذه النظرية إنّ العقل يكون ببساطة هو الجهاز العصبي المركزي، أو بدرجة أقل دقة لكن أكثر إحكاماً أنّ العقل يكون المخ "الدماغ".

وإلى جانب النظريات الثنائية العقلية، والنظريات المادية التي تفسر العلاقة بين العقل والجسد، يوجد نوع ثالث من النظريات تُسمّى النظريات المتوسطة، أي التي تقع في موقع متوسط بين النظريات العقلية والنظريات المادية؛ ومن أهم هذه النظريات المتوسطة:

نظرية الخاصة أو الصفة المميزة (Attribute theory).

هذه النظرية من النظريات التي ترفض كلاً من الثنائية المجردة والمادية المجردة، وأحياناً يطلق على هذه النظرية الجانب أو المظهر المزدوج "Double Aspect".

وتعتقد هذه النظرية أنّ الإنسان على الرغم من أنه جوهر فردي مستقل، فإنه يملك خصائص وصفات أخرى غير مادية لا يمكن اختزالها وتحويلها إلى خصائص وصفات مادية. وامتلاك هذه الخصائص أو الصفات تجيز لنا أن نقول إنّ الإنسان يملك عقلاً. وترى هذه النظرية أنّ مفاهيمنا وتصوراتنا العقلية تؤيد وتدعم هذه الخصائص المميزة من ناحية، وسلوكنا من ناحية أخرى. ويجب الإشارة إلى أنّ هناك بعض نظريات الخاصية المميزة التي تتخذ من الجوهر الفردي الذي يشكل الإنسان وهو الجسم ليكون شيئاً مادياً، وهذا الجسم يمنح بعد ذلك هذه الخصائص والصفات المميزة؛ ويمثل هذه النظرية "ستراوسن" فهو يتخذ من الشخص مبدأ أساسياً وجوهراً ننسب إليه كلاً من الخصائص والصفات المادية والعقلية.

ويـرى صـاحب نظريـة الخاصـية المميـزة أنّ هـذه الخصـائص لا تكـون خصائص لكل الجسم، ولا لجزء ما خاص، وهـذه الخصـائص تصبح موضـوعاً للحالات العقلية التي توجد بطريقة أو بأخرى مرتبطة بالجسـم، علـى الـرغم مـن أنها تكون مختلفة عن الجسم. وعلى الرغم من أنّ أيّة نظرية في العقل يجـب أن تمنحنا الإمكانيـة المنطقيـة للوجـود العقلـي المتحـرر مـن الجسـد، إلا أنّ نظريـة الخاصية المميزة تجعل الوجود المتحرر من الجسد مستحيلاً منطقياً.

وقد تمّ انتقاد النظريات الثنائية في العقل من جانب عدد من الفلاسفة، نذكر منهم على سبيل المثال الفيلسوف العقلي "آرمسترونج" الذي وجّه انتقاداً هاماً هو: هـل النظريـة الثنائيـة تسـتطيع أن تـنهض بأعبـاء العلاقـة بـين العناصـر الروحانيـة والمادية في الإنسان بصورة كافية؟ بمعنى آخر هل تستطيع هذه النظرية أن تمدنا أو توفر لنا العلاقة الوثيقة بين العناصر المادية والروحانية في الإنسـان؟ والإجابـة من جانب "آرمسترونج" أنـه يوجـد فقـط علاقـات العليـة التـي تـربط الموضـوع الروحاني بالجسم، ومن الطبيعي من وجهة نظره أن نفكـر فـي العقـل ونعتقـد أنّ مكانه يكون داخل الجسم؛ ومن وجهة نظره أنّ صاحب النظرية الثنائية يمكن أن يلجأ فقط إلى العلاقات العلية بين العقل والجسم، لذلك القائـل بالنظريـة الثنائيـة يجب أن يقول إنّ علاقة العقل بالجسم تكون مختلفة تماماً عن تلك العلاقة التي تكون بين الطيار وطائرته.

ويسـتمر "آرمسـترونج" فـي نقـده للنظريـة الثنائيـة، ويشـير إلـى أنّ صـاحب النظرية الثنائية لا يمكنه أن يفسر لنا لماذا نحن نعتقد أنّ العقـل والجسـم يكونـان مرتبطين بإحكام؛ ويرى أنّ وجود الإحساسات الجسمانية ربما يعتقـد أنهـا تشـير إلى العلاقة الجوهرية والعميقة بصفة خاصة بين عقل معين وجسم معين.

والنقد الثاني من جانب "آرمسترونج" للنظرية الثنائية أنه يوجد صعوبة بالنسبة لصاحب النظرية الثنائية في قبول التفاعل بين العقل والجسم.

ويوضح أنه لا يوجد صعوبة منطقية في قبول فكرة أنّ الحوادث غير المادية ربما تحدث وتسبب حوادث مادية، أو العكس بالعكس أنها تكون قضية تجريبية تقرر وتحسم بواسطة التجربة. ويحدد آرمسترونج شرطين اثنين يجب أن تفي بهما النظرية الثنائية لتصبح نظرية تفاعلية:

١- يجب أن يوجد أحداث مادية في المخ يتبعها أحداث أخرى، أي أحداث أولى يتبعها أحداث ثانية، وتكون الأحداث الأولى علة الثانية في المخ.

٢- يجب أن يوجد أحداث عقلية أولية سابقة يتبعها أحداث عقلية أخرى، وتكون الأحداث العقلية الأولى علة للأحداث الثانية في المخ والدماغ، وبناء على ذلك يرى "آرمسترونج" أنّ الأحداث المادية تؤثر في الأحداث العقلية، ويكون الحدث المادي هنا علة وسبباً للحدث العقلي، والأحداث العقلية كذلك تؤثر في الأحداث المادية. وإذا كان العقل يؤثر على المخ أو في المخ إذن يجب أن يوجد مكان في المخ حيث التأثيرات المادية الأولى تؤثر في الأحداث العقلية.

ونقد "آرمسترونج" أيضاً نظرية "الخاصية المميزة"، ورأى أنها يمكن أن تدعي أنّ الخصائص العقلية تتحدد بصورة خاصة عن طريق الحالة المادية الموجودة في المخ؛ لذا يجب أن تسلم هذه النظرية أنّ أجزاء المخ (الدماغ)التي تملك هذه الخصائص العقلية تتميز بواسطة العمل بطريقة لا يمكن أن نعزو إليها أي صفة على أساس القوانين التي تحكم المادة. ويشير كذلك إلى أنّ نشأة

وظهور خصائص وصفات عقلية جديدة في "الدماغ" يحمل معها ظهور قوانين جديدة في العمليات المادية في المخ.

خلاصة القول: إنّ هناك نظريات كثيرة ومتعددة تفسر العلاقة بين العقل والجسم، لأنّ هذه العلاقة معقدة ومركبة، وكلّ نظرية تحاول أن تفسر تلك العلاقة من وجهة نظرها، وأنّ هناك نظريات عقلية لتفسير هذه العلاقة المتداخلة بين العقل والجسم، ومن أشهر هذه النظريات النظرية الثنائية، وأشهر ممثليها هو "ديكارت" الذي يرى انفصال واستقلال العقل عن الجسم، بمعنى أنّ كلاً منهما جوهر مستقل قائم بذاته، والتفكير هو جوهر العقل، أمّا الامتداد فهو جوهر الجسم، ومع ذلك لا ينكر حدوث تفاعل بين العقل والجسم، فالعقل يؤثر في الجسم، والظواهر الجسمانية تؤثر في العقل. أيضاً يوجد النظريات المادية في تفسير العلاقة بين العقل والجسم، ومن أشهر هذه النظريات نظرية الحالة المركزية التي تقول بتطابق الحالات العقلية مع الحالات المادية بدرجة كبيرة، وبصورة تامة في الجهاز العصبي المركزي.

ويوجد نظريات متوسطة تقع بين النظريات العقلية والنظريات المادية في تفسير العلاقة بين العقل والجسم، ومن أشهر هذه النظريات نظرية "الخاصية المميزة" التي ترفض كلاً من الثنائية المجردة والمادية المجردة. ومن أهم أفكار هذه النظرية في تفسير العلاقة بين العقل والجسم أنّ الإنسان على الرغم من أنه جوهر فردي مستقل، فإنه يملك خصائص وصفات أخرى غير مادية لا يمكن اختزالها وتحويلها إلى خصائص مادية؛ وامتلاك هذه الخصائص أو الصفات تجيز لنا أن نقول إنّ الإنسان يملك عقلاً.

المبحث التاسع عشر: الفرق بين الشرائع السماوية والنظريات الفلسفية

امتازت الشرائع السماوية عن النظريات الفلسفية بعدّة امتيازات، منها:

الفارق الأول: تكامل الشرائع الإلهية.

الفارق الثاني: تجسيد الأنبياء العملي للرسالات السماوية.

١ـ تكامل الشرائع الإلهية

لاشكّ أنّ النظريات الفلسفية والكلامية تنطوي على اتّجاهات متنافية، بل تصل إلى حدّ التقاطع والتناقض، ولعلّ عالماً واحداً يبني على مجموعة من النظريات الفلسفية في زمان، إلاّ أنّه في زمان آخر يعكس اتجاهه بنحو يخالف تماماً ما بنى عليه سابقاً.

فالخطّ البياني للنظريات الفلسفية هو خطّ ذو تعرّجات كبيرة وتسجَّل فيه اختلافات بل تقاطعات وتناقضات كثيرة جداً.

إنّ النظرية الفلسفية عندما تأتي تهدم ما قبلها من نظريات وتناقضها وتقاطعها وتقف منها موقف المناقضة الحادّة، فلا يوجد بينها في كثير من الأحيان قاسم شترك يوحّدها، أمّا حين نأتي إلى الشرائع الإلهية فنجدها جميعاً تسير سيراً تدريجياً نحو هدف واحد وصراط مستقيم واحد.

إنّ المبادئ التي دعا لها الأنبياء واحدة، وإن اختلفت في بعض التفاصيل وفقاً لمقتضيات المراحل والأزمنة؛ فالتجديد في الشرائع والكتب إنّما كان بسبب تبدّل حاجات البشر من مرحلة إلى أخرى، ففي كلّ مرحلة جديدة تحتاج لرسالة وشريعة جديدة، تتضمّن إيجابيات الشريعة السابقة مع ما تحتاجه المرحلة الجديدة من مستجدّات.

ولذا أكّد القرآن الكريم هذه الحقيقة وهي: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ)وأنّ جميع الأنبياء يسيرون على صراط هذا الدين الواحد، ذي الهدف الواحد وإن اختلفت الشرائع، فهو دين واحد وضع بوضع الشريعة الأولى واكتمل في الشريعة الخاتمة (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الإِسْلامَ دِيناً)، نعم تختلف الشرائع وتتبدّل تبعاً لما تفرضه سنّة التطوّر وما تقتضيه الحكمة وحاجة المجتمع.

فدين الله واحد، وهو الذي أرسل به رسوله الأعظم صلّى الله عليه وآله وهو ذاته الذي أوصى به أنبياءه السالفين وفرض على الناس أن يقيموه ونهاهم أن يتفرّقوا فيه؛ قال تعالى: (شَرَعَ لَكُمْ مِنْ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا).

وقال تعالى: (كُلُوا مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ).

وقال تعالى: (قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ).

وقال تعالى: (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيّاً وَلا نَصْرَانِيّاً وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفاً مُسْلِماً وَمَا كَانَ مِنْ الْمُشْرِكِينَ).

فالبشر في مسيرهم التكامل كالقافلة التي تتحرّك في طريق معيّن نحو هدف معلوم، إلاّ أنّها لا تعرف الطريق، فتصادف في كلّ فترة شخصاً يعرف الطريق، وبعد الاستدلال به تطوي مسافة أخرى حتى تصل مكاناً تحتاج معه إلى دليل آخر، وبعد أن تأخذ توجيهات منه، تطوي مسافة أخرى مستعينة بما أخذته من

توجيهات، وهكذا حتى تصل تدريجياً إلى شخص تأخذ منه الخارطة الكاملة وتستغني دوماً بتلك الخارطة عن دليل جديد.

أو كالطبيب الذي يصف للمريض لكلّ شهراً علاجاً خاصّاً يتناسب مع حالته ودرجة تحمّله للعلاج، فالعلاج وإن اختلف من مرحلة لأخرى إلاّ أنّ هدف الطبيب واحد وهو علاج المريض والوصول إلى كماله البدني وسلامته.

وهكذا الحال بالنسبة للشرائع الإلهية، فهي تسير نحو هدف واحد ومقصد واحد، وإن اختلفت وتفاوتت في تعليماتها وتفاصيلها، وإنّ كلّ شريعة لاحقة تكمل الشريعة السابقة لا أنّها متباينة أو متقاطعة معها.

والحاصل أنّ صراط الأنبياء الذين هداهم الله إليه وإن كان يختلف بحسب ظاهر الشرائع سعةً وضيقاً إلاّ أنّ ذلك إنّما هو بحسب الإجمال والتفصيل وقلة استعداد الأمم وكثرته، والجميع متّفق في حقيقة واحدة وهو التوحيد الفطري والعبودية التي تهدى إليه البنية الإنسانية بحسب نوع الخلقة التي أظهرها الله سبحانه على ذلك. ومن المعلوم أنّ الخلقة الإنسانية بما أنّها خلقة إنسانية لا تتغيّر ولا تتبدّل تبدّلاً يقضى بتبدلّ أصول الشعور والإرادة الإنسانيين؛ فحواسّ الإنسان الظاهرة وإحساساته وعواطفه الباطنة ومبدأ القضاء والحكم الذي فيه وهو العقل الفطري لا تزال تجرى بحسب الأصول على وتيرة واحدة وإن اختلفت الآراء والمقاصد بحسب الاستكمال التدريجي الذي يتعلّق بالنوع والتنبّه بجهات حوائج الحياة.

وعلى هذا الأساس تكون الشريعة الخاتمة واجدة لكمالات الشرائع السابقة وزيادة، بمعنى أنّها قادرة على الاستجابة لكلّ متطلبات الإنسان مهما بلغت من درجات التكامل المادّي والمعنوي، بخلافه في الشرائع السابقة، فإنّ البشرية حينما تصل إلى مرحلة من التكامل المادّي والمعنوي لا يعود لها القدرة على أن

تستجيب لكلّ المتطلّبات؛ فتقتضي الحكمة الإلهية إنزال شريعة جديدة. فالشريعة الخاتمة قادرة على الوفاء بما يحتاجه الإنسان في مراحل تكامله مهما بلغ، وهذا بخلافه في النظريات الفلسفية.

٢ـ تجسيد الانبياء العملي للرسالات السماوية

من الخصائص والامتيازات التي تتمتّع بها الرسالات والشرائع الإلهية، التجسيد العملي لها على أرض الواقع، وأنّ الذي يأتي بتلك الشريعة يكون المجسّد الأول لها في الواقع العملي، وقد حفل القرآن الكريم بنقل القصص الكثيرة للأنبياء لأجل بيان تاريخهم فيما يتعلق بالمسيرة التكاملية لله تعالى. فكلّ خصوصية من الخصوصيات الشخصية للأنبياء لها تعلق وارتباط بالمسيرة التكاملية لهم، فإنّ القرآن يعكسها في نصوصه الشريفة، تاركاً الخصوصيات الأخرى التي لا ترتبط بالجانب التكاملي للأنبياء، من قبيل زواج النبيّ أو أولاده أو كيف يمشي أو يأكل، ونحوها من التفاصيل التي لا تمتّ بالجانب التكامل والسير إلى الله تعالى بصلة.

وما ذلك إلاّ لأجل أنّ تاريخ الأنبياء في القرآن الكريم هو تاريخ البشرية الصالحة التي سارت في طريق الله تعالى، وهو تاريخ البشرية التي نالت شرف العبودية لله تعالى.

ومن هنا حثّ القرآن الكريم البشرية على ضرورة الاقتداء والتأسّي بالأنبياء؛ قال تعالى: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً)، ومن الواضح أنّ هذا الأمر لا يختصّ بنبيّنا صلّى الله عليه وآله، وإنّما هو حكم عامّ يسري لجميع الحجج الإلهية من الأنبياء والأوصياء؛ قال تعالى: (قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ)وقال تعالى:

(صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ)التي فسّرت بالأنبياء والصدّيقين والشهداء والصالحين، وكذا قوله تعالى: (أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمْ اقْتَدِهِ).

إذاً القدوة والتجسيد العملي للرسالات السماوية من أهمّ الوظائف والأدوار التي قام بها أصحاب الشرائع الإلهية، ليكونوا شرائع سماوية ناطقة تتحرّك على أرض الواقع يجسّد المفاهيم التي جاءوا بها.

وهذا بخلاف النظريات الفلسفية الأخرى، التي تفتقر لمن يجسّدها في الواقع؛ لأنّ الفيلسوف يطرح النظرية مجرّدة ومن دون إعطاء تجسيد عملي يقتدى به على أرض الواقع.

المعطيات المترتّبة على تجسيد الأنبياء للرسالات الإلهية

يمكن تلخيص أهمّ المعطيات العملية المترتّبة على تجسيد الأنبياء للرسالات الإلهية بما يلي:

أولا: إنّ تجسيد الأنبياء للرسالات الإلهية مكمّل لدور المفاهيم النظرية في عملية تربية وتكامل الإنسان؛ لأنّ الإنسان مطبوع على الارتباط بالأشياء من المواقع المحسوسة التي يعيشها في حياته العملية في الوصول إلى الهدف والغاية؛ فالإنسان عندما يجد أمامه قدوة تتحرّك وتجسّد ما تأمره، عند ذلك يكون التأثير في نفسه أوقع وأشدّ بحيث لا يضاهيه تأثير الألفاظ والوعظ والأوامر المجرّدة.

ومن هنا كان للأنبياء والأوصياء تأثير كبير في البشرية، أكثر بكثير من النظريات الفلسفية الكلامية.

ومن هنا كانت قضيّة القدوة شرطاً أساسياً في نجاح أيّة حركة في الحياة؛ لأنّ القدوة هو الذي يعطيها التجسيد الحيّ الذي يحقّق بها مصداقيّتها الواقعية، وهذا ما نلمسه كثيراً في توجيهات أئمّة أهل البيت عليهم السلام لشيعتهم

بضرورة الدعوة لهم عملياً كما في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام بقوله: (كونوا دعاة للناس بغير ألسنتكم، ليروا منكم الورع والاجتهاد والصلاة والخير، فإنّ ذلك داعية)، وفي كلمات الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله: (ما أمرتكم بشيء إلا ائتمرت به قبل أن آمركم به) ومن هنا نفهم قوله تعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ)

وعندما نرجع إلى حياة الأنبياء والأئمة عليهم السلام نجدها حافلة بما يفوق حدّ الإحصاء فيما يجسّده عملهم وسلوكهم وأخلاقهم وتعاملهم مع الناس.

ثانياً: من الأدوار المهمّة التي يعكسها التجسيد العملي للشريعة هو الحيلولة دون الوقوع في خطأ فهم النظرية؛ لأنّ الاقتصار على النظرية فقط من دون تطبيق عمليّ لها يسبّب للناس غموضاً في الرؤية وارتباكاً في الاستنتاج؛ مما يجعل الناس يعيشون في تيه من الاحتمالات المتنوّعة.

فعلى سبيل المثال نذكر ما جسّده الإمام الحسين عليه السلام للنظرية من خلال موقفه العملي المتمثل بمواجهة الحكم الأموي، فلو لم يجسّد الإمام عليه السلام النظرية الإسلامية بهذا الموقف، لكانت الحالات المماثلة لموقف الإمام عليه السلام عرضه للاحتمالات المتنوّعة ولحصل التردّد والغموض في فهم النظرية. لكن بتجسيد الإمام عليه السلام عملياً، أُغلقت كلّ منافذ الريب والتردّد. فالتجسيد العملي يسدّ باب الاحتمالات المتعدّدة، بخلاف النظرية المجرّدة عن التطبيق.

إذاً سرّ الحاجة إلى القدوة والتجسيد العملي يكمن في منع الوقوع في خطأ الفهم للنظرية.

ثالثا: إنّ التجسيد العملي يُخرج النظرية من المثالية إلى الواقعية؛ لأنّ الناس يرون صعوبة في تطبيق النظرية على أرض الواقع، لكن التطبيق العملي والتجسيد

من قبل صاحب النظرية يعطي للنظرية إمكانية تطبيقها من قبل الناس، وهذا ما نشاهده في مسيرة أهل البيت عليهم السلام. فعندما قُدّم الحليب لأمير المؤمنين عليه السلام وكان هو يعيش المعاناة والآلام والجراح التي ينزف منها جرّاء الضربة الغادرة لابن ملجم، نجده يسأل عن ضاربه وأنّه هل سقي مما شرب؟ فهذه الممارسة العملية للنظرية الإسلامية تمثّل منهجاً حيّاً يستمدّ المؤمن منها وقود حركته، وأن النظرية ليست مجرّد حالة مثالية بحتة؛ ولذا قد تواجه هذه الحالة الاعتراضات الكثيرة من قبل الناس فيما لو جرّدت من التطبيق العملي، متذرّعين بأنّها حالة مثالية غير قابلة للتطبيق. وهناك شواهد متظافرة تلتقي مع هذه الحالة عاشها الأنبياء والأوصياء عليهم السلام.

رابعاً: إنّ أهمية تجسيد الأنبياء والأوصياء للرسالات الإلهية تكمن في بيان درجات النظرية، وعلى أيّ مستوى وأيّ مدى يستطيع الإنسان تطبيقها. فالشرائع الإلهية التي ترمي للوصول إلى القرب الإلهي، الذي له درجات متفاوتة، قد يتصوّر الإنسان عدم إمكانية الوصول لبعضها، إلاّ أنّ القدوة حينما تتسامى في سلّم هذه الدرجات والوصول إلى الدرجات العالية، إلى أن يبلغ إلى قاب قوسين أو أدنى كما حصل لنبيّنا صلّى الله عليه وآله، يتبيّن للإنسان أنّ هذه الدرجات العالية ليست مجرّد حالة نظرية لا يمكن تطبيقها، بل هي ممكنة التطبيق مما يدفع الإنسان للسعي في الوصول إليها.

فالأنبياء والأوصياء يمثّلون صورة شاخصة للدين الحقّ لكي يصوغ الناس نفوسهم على مثالها، إذا كان يرغبون في الوصول إلى الغاية. فهم يعيشون الرسالة في فكرهم وحركتهم حتى كان كلّ واحد منهم شريعة إلهية متحرّكة، ليكونوا المثل الأعلى للبشرية التي تمدّ الحياة كلّها بالعطاء والخير، وتملأها بكلّ المعاني السامية.

المصادر والمراجع المعتمدة

١- القرآن الكريم.

٢- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي

٣- سنن الترمذي

٤- صحيح البخاري

٥- وسائل الشيعة للحر العاملي

٦- بحار الانوار للعلامة المجلسي

٧- مجمع البيان في تفسير القران للسيد الطاطبائي

٨- تفسير كنز الدقائق للميرزا المشهداني

٩- الكافي للكليني

١٠- كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق

١١- البداية والنهاية لابن الاثير

١٢- الكامل لابن الاثر

١٣- اتقو الله للشيخ محمد التيجاني

١٤- الامام الصادق ملهم الحضارة د.محمد الهاشمي

١٥- فقة الاخلاق ج١ ج٢ للسيد محمد صادق الصدر

١٦- فقه الطب للسيد محمد صادق الصدر

١٧- ماوراء الفقه للسيد محمد صادق الصدر

١٨- مجمع مسائل وردود للسيد محمد صادق الصدر

١٩- منة المنان في الدفاع عن القران للسيد محمد صادق الصدر

٢٠- فقه الموضوعات الحديثه عند الامامية للسيد محمد صادق الصدر

٢١- فقه الحضارة للسيد السيستاني

٢٢- الفقه للمغتربين للسيد السيستاني

٢٣- منهاج الصالحين للسيد السيستاني

٢٤- الفقه على المذاهب الخمسة للشيخ محمد جواد مغنية

٢٥- تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل القرآن ـ لأبي جعفر ابن جرير الطبري، مطبعة دار المعارف، بمصر، سنة ١٩٥٧ م .

٢٦- تفسير أبي السعود ـ لأبي السعود محمد بن محمد العمادي، طبع: مطبعة صبيح، القاهرة .

٢٧- مختصر تفسير ابن كثير ـ اختصار محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، ط: الرابعة، ١٤٠١ هـ .

٢٨- تفسير القرطبي المسمى الجامع لأحكام القرآن ـ لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ط: الثالثة، طبع: دار الكتب المصرية .

٢٩- سنن أبي داود ـ لسليمان بن الأشعث السجستاني، ط: الأولى، ١٣٧١ هـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي .

٣٠- عون المعبود ـ لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، سنة ١٣٧١ هـ .

٣١- الكبائر ـ لأبي عبدالله محمد بن أحمد الذهبي. نشر: دار الكتب الشعبية، بيروت .

٣٢- مسند الإمام أحمد ـ للإمام أحمد بن حنبل الشيباني، ط: سنة ١٣٧١ هـ .

٣٣- صحيح مسلم ـ لأبي الحسن مسلم بن حجاج النيسابوري، طبع: مطبعة موسى الحلبي .

٣٤- نيل الأوطار شرح منتقي الأخبار ـ لمحمد بن علي الشوكاني، طبع: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة ١٣٩١ هـ

٣٥- محمد باقر الصدر: رسالتنا ومعالمها الرئيسية، افتتاحية مجلة الأضواء الإسلامية، العدد الرابع، وهي منشورة ضمن كتاب: رسالتنا.

٣٦- ٢ محمد باقر الصدر ، الاسس المنطقية للاستقراء ، دار التعارف للمطبوعات. الطبعة الاولى ، بيروت ١٣٩١ هـ ١٩٧٢ م ،.

٣٧- محمد باقر الصدر ، فلسفتنا ، دار المعارف للمطبوعات ، بيروت : ١٩٨٩،.

٣٨- كمال الحيدري.المذهب الذاتي في نظرية المعرفة.دار فراقد.٢٠٠٥

٣٩- كمال الحيدري. المثل الالهية بحوث تحليلية في نظرية افلاطون. دار فراقد.٢٠٠٩

٤٠- كمال الحيدري. شرح نهاية الحكمة العقل والعاقل والمعقول. دار فراقد. ايران. ٢٠١٠

٤١- كمال الحيدري. بحوث في علم النفس الفلسفي. دار فراقد.ايران.٢٠٠٥

٤٢- كمال الحيدري. مدخل الى مناهج المعرفة عند الاسلاميين. دار فراقد.ايران.٢٠٠٦

٤٣- كمال الحيدري.فلسفة الدين. دار فراقد. ايران.٢٠١٠

٤٤- كلارا شجراوي. فصول في الفلسفة الاسلامية.. جامعة حيفا ى. ٢٠١٠

٤٥- الجوهرة بنت عبد الله ال شيخ.مكانة العقل في الاسلام.جامعة الملك سعود. ٢٠٠٩

٤٦- أزمة العقل المسلم ، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان ، ط٢ ، ١٩٩٢، الدار العالمية للكتاب الإسلامي.

٤٧- الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد ، للدكتور سعود العريفي ، ط١ ، ١٤١٩هـ ، دار عالم الفوائد.
٤٨- التعريفات ، لعلي بن محمد الجرجاني ، ط١ ، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر.
٤٩- العقل أصوله وميادينه في الحياة ، للشيخ محمد اللحيدان ، ط١ ، ١٣٢١هـ ٢٠٠٠م – دار الإمام مالك.
٥٠- العقل وفضله واليقين ، للحافظ أبوبكر عبد الله ابن أبي الدنيا ، ١٩٨٨م مكتبة القرآن.
٥١- القاموس المحيط للفيروز أبادي ، مؤسسة الرسالة ، ط٨ ، ١٤٢٦هـ ، ٢٠٠٥م.
٥٢- المنتقى من إغاثه اللهفان لإبن قيم الجوزيه ، بقلم علي حسن عبد الحميد ، ط٦ ، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.
٥٣- درء تعارض العقل والنقل ، لإبن تيميه ج ١ – ج ٥ – ج ٦ – ج ١٠ ، ط٢ ، بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية ، تحقيق محمد رشاد سالم.
٥٤- قيمة العقل في الإسلام ، لمحمد الصايم ، ١٩٨٨م ، مكتبة الزهراء.
٥٥- لسان العرب ، لإبن منظور ، دار المعارف ، تحقيق دار المعارف.
٥٦- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيميه ، ج٣ – ج٥ – ج٧ – ج٩ – ج١٣ ج١٦ ، تصوير الطبعة الأولى ، ١٣٩٨هـ
٥٧- محنة العقل في الإسلام أم محنة الإسلام في عقول أدعيائه ، لعز الدين بليق ، دار الفتح ، ١٩٨٣م.
٥٨- مختار الصحاح ، للرازي.
٥٩- مقاييس اللغة ، لأبي الحسين أحمد بن فارس ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٦٠- موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ، للدكتور سليمان الغصن ، دار العاصمة للنشر والتوزيع جون بولكين هورن، ٢٠٠٠م ، ″ ما وراء العلم : السياق الإنساني الأرحب″ ، عرض د. يمنى طريف الخولي، المكتبة الأكاديمية ، القاهرة.
٦١- د. عبدالقادر علي، ١٩٨٥، ″ نظرية المعرفة العلمية″، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت.
٦٢- جون بولكين هورن، ٢٠٠٠م ، ″ ما وراء العلم : السياق الإنساني الأرحب″ ، عرض د. يمنى طريف الخولي، المكتبة الأكاديمية ، القاهرة.
٦٣- بول ديفس وجون جريبين، ١٩٩٨، ″ أسطورة المادة: صورة المادة في الفيزياء الحديثة″، ترجمة علي يوسف علي، سلسلة الألف كتاي الثاني (٢٩٩)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
٦٤- والتر ستيس، ١٩٩٨، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة.
٦٥- توحيد الخالق الجزء الأول ″ عبد المجيد الزنداني
٦٦- العلوم في القرآن د : محمد جميل الحبّال د : مقداد مرعي الجواري
٦٧- أحمد ربيع عبد الحميد خلف الله، الفكر التربوي وتطبيقاته لدى جماعة الإخوان المسلمين، ط (١)القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٤م .
٦٨- أحمد محمد جمال، قضايا معاصرة في محكمة الفكر الإسلامي، ط(١)، دمشق، دار مجلة الثقافة، ١٩٨٠م.
٦٩- أحمد علي الفنيش، أصول التربية، ليبيا، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢م.
٧٠- أحمد شلبي، تاريخ المناهج الإسلامية، ط (١)، القاهرة مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٥م.

٧١- أنور الجندي، التربية وبناء الأجيال، ط (١)، بيروت الكتاب اللبناني، ١٩٧٥م .

٧٢- أنور الجندي، معلمة الإسلام، ج (١)، ط (٢)، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٨٢م.

٧٣- أنور الجندي، أسلمت المناهج والعلوم، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٦م.

٧٤- أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.

٧٥- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ترجمة جليل حسن الأصلاحي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠م.

٧٦- أ. ل. شاتلية، الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة محب الدين الخطيب، مساعد الباقي، ط (٤)، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.

٧٧- الظاهر أحمد الزواوي، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، ج (١)، ط (٢)، عيسى الحلبي وشركاه، ١٩٧١م.

٧٨- المعلم بطرس البستاني، قطر المحيط (أي قاموس مختصر اللغة العربية)، ج (١)، مكتبة لبنان. سنة الطبع بدون.

٧٩- ابن قيم الجوزية، إغاثة اللفهان عن مصايد الشيطان، ج (١)، بيروت، النور الإسلامية، سنة الطبع بدون.

٨٠- ابن قيم الجوزية، الفوائد، تحقيق عبد السلام شاهين، ج (١)، بيروت دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.

٨١- الشيخ نديم الجسر، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، مكان النشر بدون، دار النشر بدون، سنة الطبع بدون

٨٢- ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج (١)، مكان النشر بدون، دار الفكر للنشر والطباعة، ١٩٨٠م.
٨٣- ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ط (٨)، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٨٤م.
٨٤- السيد محمود أبو الفيض المنوفي، تهافت الفلاسفة، ط (١)، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م.
٨٥- اللجنة الوطنية المكلفة بدراسة وسائل تحقيق التفوق والسبق في التعليم بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨٣م، أمة معرضة للخطر، ترجمة وعرض، يوسف عبد المعطي، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٤م.
٨٦- جلال العالم، قادة الغرب يقولون دمروا الإسلام أبيدوا أهله، عمان، دار الأرقم ١٩٨٣م.
٨٧- حسن عبد العال، التربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٧٨٠م.
٨٨- دي. جي. أوكونور، مقدمة في فلسفة التربية، ترجمة محمد سيف الدين فهمي، القاهرة، الحديثة للطباعة، ١٩٧٢م.
٨٩- عبد العزيز البدوي، حكم الإسلام في الاشتراكية، ط (٥)، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، ١٩٨٣م.
٩٠- علي إبراهيم الزهراني،، مبادئ مختارة للإدارة التربوية في ضوء موافق من السيرة النبوية، بحث مكمل لدرجة الماجتسير، مقدم لكلية التربية بجامعة أم القرى في العالم الدراسي، ١٤٠٦/١٤٠٥هـ .

٩١- عبد الرحمن صالح عبد الله، المنهاج الدراسي وصلته بالنظرية التربوية الإسلامية، ط (١)، الرياض، مركز الملك فصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٨٦م.

٩٢- عبد الجواد سيد بكر، فلسفة التربية الإسلامية في الحديث الشريف، ط (١)، مكان النشر بدون، دار الفكر العربي ١٩٨٣م.

٩٣- عبد الغني عبود، التربية الإسلامية، ط (١)، الفكر العربي، ١٩٨٢م.

٩٤- عبد الله محمد جار النبي، ابن قيم الجوزية وجهوده في الدفاع عن عقيدة السلف، ط (١)، مؤسسة مكة للطباعة والأعلام، ١٩٨٦م.

٩٥- فوزية رضا أمين خياط، الأهداف التربوية السلوكية عند شيخ ابن تيمية، ط (١)، مكة المكرمة، مكتبة المنار، ١٩٨٧م.

٩٦- فيليب. هـ فينكس، فلسفة التربية، ترجمة محمد لبيب النجيحي، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٥م.

٩٧- لطفي بركات أحمد، فلسفة تربوية عربية، الرياض، دار المريخ، ١٤٠٣هـ

٩٨- محمود السيد سلطان، الأهداف التربوية في إطار النظرية التربوية الإسلامية، القاهرة، دار الحسام، ١٩٨٠م.

٩٩- محمود السيد سلطان، بحوث في التربية الإسلامية، القاهرة، دار المعارف ١٩٧٩م.

١٠٠- محمد المبارك، المجتمع الإسلامي المعاصر، ط (٤)، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩م.

١٠١- محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة منصور محمد ماضي، ط (٦)، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٣م.

١٠٢- محمد على المرصفي، من المبادئ التربوية في الإسلام، جدة، عالم المعرفة، ١٩٨٣م.
١٠٣- مجد الدين الفيروزي أبادي، القاموس المحيط، ج (٤)، ط (٤)، القاهرة، المكتبة التجارية، ١٣٥٧هـ
١٠٤- محمد ثابت الفندي، مع الفليسوف، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠م.
١٠٥- محمد لبيب النجيحي، مقدمة في فلسفة التربية، ط (٢)، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٧م.
١٠٦- منير المرسي سرحان، في اجتماعيات التربية، ط (٣)، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م.
١٠٧- محمد أحمد الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، ط (٢)، عمان، مكتبة الأقصى، ١٩٨٦م.
١٠٨- محمد عبد الله عفيفي، النظرية الخلقية عند ابن تيمية، ط (١)، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٨٨م.
١٠٩- محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، المكتبة العلمية، مكان وتاريخ النشر بدون.
١١٠- ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، ط (١)، مكة المكرمة، مكتبة المنار، ١٩٨٧م.
١١١- محمد الخضري بك، أصول الفقه، ط (٦)، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٨٧م.
١١٢- محمد مصطفى خطيب، علم النفس بين الأصالة والتبعية، ط (١)، جدة، دار المطبوعات الحديثة، ١٩٨٨م.

١١٣- نظمي لوقا، الحقيقة عند فلاسفة المسلمين، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٨٢م.

١١٤- همام محمد الجرف.رحلة إلى باطن العقل. ٢٠٠٣

١١٥- ثائر عباس النصراوي. محاضرات في الفلسفة الإسلامية.جامعة الكوفة.٢٠١٣

١١٦- ج.ف. ليبنتز.ابحاث جديدة في الفهم الانساني نظرية المعرفة. ١٩٩٢

١١٧- اميلي بريسيه. اتجاهات الفلسفة المعاصرة.دار الكشاف.١٩٩٨

١١٨- حامد خليل.ازمة العقل العربي.دار كنعان.١٩٩٣

١١٩- عبد الرحمن بدوي.داراسات في الفلسفة الوجودية.المؤسسة العربية للدراسات والنشر.١٩٨٠

١٢٠- ملحم قربان.اشكالات في الفلسفة والفكر السياسي وفلسفة التاريخ. المؤسسة الجامعية للدراسات.ط ٣.١٩٨١

١٢١- ابو ايمن المرزوقي.اصلاح العقل في الفلسفة العربية.مركز دراسات الوحدة العربية.١٩٩٦

١٢٢- عبد الوهاب جعفر. اضواء على الفلسفة الديكارتية.جامعة الاسكندرية.٢٠٠٣

١٢٣- فؤاد كامل. اعلام الفكر الفلسفي المعاصر.دار الجيل بيروت.١٩٩٣

١٢٤- عبد الرحمن بدوي. الانسانية والوجودية في الفكر العربي.دار القلم بيروت.١٩٨٣

١٢٥- عبد الجبار الرفاعي.تمهيد لدراسة فلسفة الدين.دار التنوير. بغداد.٢٠١٥

١٢٦- عبد الجبار الرفاعي.الايمان والتجربة الدينية.دار التنوير. بغداد.٢٠١٥

١٢٧- عبد الجبار الرفاعي.تمهيد لدراسة فلسفة الدين.دار التنوير. بغداد.٢٠١٥

١٢٨- عبد الجبار الرفاعي.الدين واسئلة الحداثة.دار التنوير. بغداد.٢٠١٥
١٢٩- عبد الجبار الرفاعي.الدين والظما الانطولوجي.دار التنوير. بغداد.٢٠١٦
١٣٠- عبد الجبار الرفاعي.مبادئ الفلسفة الاسلامية.دار التنوير. بغداد.٢٠٠١
١٣١- محمد عثمان الخشت.مدخل الى فلسفة الدين.دار انباء القاهرة.٢٠٠١
١٣٢- جون ماكوري.الوجودية.عالم المعرفة سلسلة ٥٨.
١٣٣- باروخ برودي.قراءات في فلسفة العلوم.دار النهضة العربية بيروت.١٩٩٧
١٣٤- عمار ابو رغيف.قراءات نقدية جادة حول كتاب فلسفتنا.
١٣٥- جان بول رزفير.فلسفة القيم.عويدات للنشر والطباعة بيروت.٢٠٠١
١٣٦- نبيل عبد اللطيف.فلسفة القيم نماذج نيتشوية.دار التنوير
١٣٧- ماهر عبد القادر محمد.فلسفة العلوم المشكلات المعرفية.دار المعرفة الجامعية.٢٠٠٦
١٣٨- عبد الله احمد اليوسف. فلسفة الفكر الاسلامي.١٩٩٩
١٣٩- صلاح فليفل الجابري.فلسفة العقل التكامل العلمي والميتافيزيقي.دار الفارابي بيروت.٢٠١٢
١٤٠- اميل بورتر. العلم والدين في الفلسفة المعاصرة.الهيئة المصرية العامة للكتاب.١٩٧٣
١٤١- هاني المرعشلي.العقل والدين.المكتب العلمي للنشر ز ٢٠٠١
١٤٢- إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ص ٨٦
١٤٣- علي عبد المعطي محمد: تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٤
١٤٤- Hume, D: A treatise of human nature, london1978,.

١٤٥- محمود فهمي زيدان: في النفس والجسد بحث في الفلسفة المعاصرة، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٧،

١٤٦- D.M. Armstrong: Materialist Theory of Mind, Rutledge1963, p.11.

١٤٧- د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق: العقل عند آرمسترونج، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧،.

١٤٨- Armstrong: Materialist Theory of Mind,

١٤٩- تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني، الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٨،.

١٥٠- جامع الأصول في الأولياء – الجزء الثالث: معجم الكلمات الصوفية – أحمد النقشبندي الخالدي – تحقيق أديب نصر الدين – دار الانتشار العربي – لبنان – الطبعة الأولى – ١٩٩٧ –.

١٥١- تاريخ الفلسفة اليونانية، الدكتور يوسف كرم، السلسلة الفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، الطبعة السادسة، ١٩٧٦،.

١٥٢- الرقص الشرقي من أروقة المعابد إلى شاشات التلفزة، مقال، أحمد القطب، الموقع الإليكتروني لقناة العربية الفضائية على شبكة المعلومات الدولية (الانترنت)، ١٨ أكتوبر ٢٠٠٤.

١٥٣- المعجم الوسيط – مجمع اللغة العربية – مصر – الطبعة الثانية – ١٩٧٢ – المجلد الثاني –.

١٥٤- مشكلة الفن، الدكتور زكريا إبراهيم، سلسلة مشكلات فلسفية، رقم ٣، مكتبة مصر، مصر، ١٩٧٩، باختصار شديد.

١٥٥- الفيلسوف وفن الموسيقى، جوليوس بورتنوي، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، مراجعة الدكتور حسين فوزي، وزارة الثقافة، مصر، المكتبة العربية، ١٩٧٤،.

١٥٦- الفنون والإنسان: مقدمة موجزة لعلم الجمال، إروين إدمان، ترجمة مصطفى الحبيب، مكتبة مصر، مصر د.ت،.

١٥٧- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، المجلد الخامس .

١٥٨- تاريخ الفلسفة اليونانية، الدكتور يوسف كرم، السلسلة الفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، الطبعة السادسة، ١٩٧٦،.

١٥٩- مفهوم الحداثة عند تيودور أدورنو: الحداثة مرة أخري.. التنافر بدل الهارموني – مقال عدنان المبارك جريدة الزمان اللندنية العدد ١٤٠٢ – ١٠ – ١ – ٢٠٠٣

١٦٠- مقدمة في فلسفة الدين، جون هيك، ترجمة: طارق عسيلي، مجلة المحجة، لبنان، العدد الثامن، شتاء ٢٠٠٤، ص ٤٣.

١٦١- حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب، الدكتور يحيي هاشم حسن فرغل، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، مصر، د. ت.،.

١٦٢- اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود، الدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ١٦٥ بتصرف.

١٦٣- الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث، الدكتور عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ، الطبعة الثانية ١٩٨٦، ص ٣٧٣ – ٣٧٤.
١٦٤- مستدرك الوسائل للنوري ج ١١ ص ٣٨٠
١٦٥- مستدرك سفينة بحار الأنوار ج٨ ص٢٩٩
١٦٦- إكليل المنهج للكرباسي ص١٢٨
١٦٧- الإثنا عشرية للحر العاملي ص٣٣.
١٦٨- الحياة السياسية للإمام الرضا (الطبعة الثالثة)
١٦٩- رجال المامقاني ج٣
١٧٠- قاموس الرجال ج٩
١٧١- بحار الأنوار للعلامة المجلسي
١٧٢- رجال الكشي (ط كربلاء).
١٧٣- ضحى الإسلام ج١
١٧٤- اليعقوبي: مشاكلة الناس لزمانهم
١٧٥- (نظرات فلسفية في فكر الامام الصدر)الذي نُشر في مجلة دراسات وبحوث، طهران، عدد (٦)، ١٩٨٣.
١٧٦- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه وشرحه علي بو ملحم، دار الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
١٧٧- صدر المتألهين التالية: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية،١٩٨١م.

١٧٨- مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي،
١٧٩- اسرار الايات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفة ايران، ١٤٠٢٤هـ.
١٨٠- محمود الهاشمي: بحوث في علم الأصول، تقرير ابحاث السيد محمد باقر الصدر، المجمع العلمي للامام الصدر، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥هـ ج٤، ص١٣١-١٣٢.
١٨١- صدر المتألهين: تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م،
١٨٢- محمد باقر الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، تحقيق أسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان، قم، ج٣،
١٨٣- ابن سينا ، النجاة ، دار الجيل ، بيروت :١٩٩٢ ،
١٨٤- الجرجاني ، التعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت : ١٩٩٥ ،ص ٩٥.
١٨٥- كتاب البرهان ، تحقيق ماجد فخري ، دار المشرق ، ص ٢٠.
١٨٦- الخميني، روح الله، بيان الإمام الخميني الموجّه الى علماء الاسلام ومراجعه، الصادر بتاريخ ١٤، رجب، ١٤٠٩ هـ)
١٨٧- منير الخبار.معالم المرجعية الرشيدة. شبكة المنير.٢٠١٣
١٨٨- منير الخباز. فروع العلم الاجمال. شبكة المنير
١٨٩- منير الخباز. الرافد في علم الاصول. شبكة المنير
١٩٠- منير الخباز. حوار عبر الاثير. شبكة المنير
١٩١- منير الخباز. المحاضرات المكتوبة. شبكة المنير. ٢٠١٦

المحتويات

الفلسفة العقلية الدينية
لفهم منطق
الفلسفات الوجودية والمادية

نحو رؤية علمية فاضلة ومتكاملة



النجف الأشرف، حي السعد، شارع ٦٠
thd_srd@yahoo.com ■ thdsrd@gmail.com